میراث حوزه اصفهان

مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان



بسم الله الرحمن الرحیم

میراث حوزه اصفهان

نویسنده:

مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا (سلام الله علیها)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

میراث حوزه اصفهان جلد ۱ ----- ۹

مشخصات کتاب ----- ۹

اشاره ----- ۱۰

درآمد ----- ۱۲

فهرست ----- ۱۲

«سرآغاز» ----- ۱۷

مقدّمه ----- ۲۱

اشاره ----- ۲۱

سپاس و تقدیر: ----- ۳۱

إجاله الفکر علّامه شیخ بهاء الدین فاضل اصفهانی(۱۱۳۷ ه.ق) تحقیق:رحیم قاسمی ----- ۳۳

[مقدمه مؤلف] ----- ۳۳

[المدخل] ----- ۳۷

مقدّمه ----- ۳۸

فصل و للمذهب الحقّ وجوه من الحجّه ----- ۳۸

فصل فی ذکر الأدلّه النقلیّه علی المذهب الحقّ ----- ۵۹

اشاره ----- ۵۹

الدلیل الأوّل:کلّ ما تضمّن من الآی مدح المؤمن و المطیع،و ذمّ الکافر و العاصی، ----- ۵۹

الدلیل الثانی:کلّ ما دلّ من الآیات علی المجازات بالثواب أو العقاب، ----- ۵۹

الدلیل الثالث:کلّ ما دلّ من الآیات علی استناد الأفعال إلی العباد، ----- ۵۹

الدلیل الرابع:کلّ ما دلّ من الآی علی العفو و الغفران، ----- ۵۹

الدلیل الخامس:کلّ ما دلّ من الآی علی الإنکار علی العباد، ----- ۶۱

الدلیل السادس:ما دلّ علی تفویض الفعل إلی مشیّه العباد، ----- ۶۱

الدلیل السابع:ما دلّ علی الإنکار علی الّذین نفوا عن أنفسهم الاختیار،و فوّضوا أفعالهم القباح إلی مشیّه اللّه-عزّ و جلّ- ----- ۶۱

الدليل الثامن:ما امر فيه بالمسارعه و الاستباق إلى الطاعات، ۶۱
الدليل التاسع:ما دلّ على الأمر بالأفعال، ۶۱
الدليل العاشر:إنّ اللّه تعالى أمر بالاستعانه باللّه و الاستعاذه من الشيطان، ۶۱
الدليل الحادى عشر:إنّ اللّه تعالى نفى أن تكون للناس على اللّه حجّه، ۶۳
كلمه جامعه: ۶۳
فصل فى نقل دلائل الأشاعره ۶۴
خاتمه ۸۴
تجسّم الأعمال علاّمه محمّد اسماعيل خواجوئى(۱۱۷۳ه.ق) تحقيق:رحيم قاسمى ۹۲
[مقدّمۀ محقّق] ۹۲
[المدخل] ۹۷
المقدمه ۹۸
الفصل الأوّل فى إمكان تجوهر العرض ۱۰۰
الفصل الثانى فى وقوعه فى هذه النشأه ۱۱۰
الفصل الثالث فى الأخبار الوارده فى تجسّم الأعمال و الاعتقادات فى النشأه الآخره ۱۱۴
الفصل الرابع فيما دلّ على تصوير القرآن فى النشأه الآخره بصور حسنه ۱۳۴
وحدت وجود علاّمه محمّد اسماعيل خواجوئى(۱۱۷۳ه.ق) تحقيق:سيّد مهدى رجائى ۱۵۰
اشاره ۱۵۰
فصل اوّل ذكر اوّل مشايخ صوفيان،و اوّل خانقاه ايشان ۱۶۱
فصل دوّم در تحديد تصوّف ۱۶۳
فصل سوّم در تحديد و تحقيق معنى توحيد ۱۶۴
فصل چهارم در اصناف اهل تصوّف ۱۷۲
اشاره ۱۷۲
اوّل:جليسيّه، ۱۷۳
دوّم:اوليائيه، ۱۷۴
سوّم:شمراخيه، ۱۷۴
چهارم:اباحيّه، ۱۷۵

پنجم:حالیّه، ---------- ۱۷۶

ششم:حلولیّه، ---------- ۱۷۷

هفتم:حورائیّه، ---------- ۱۷۸

هشتم:وقوعیّه، ---------- ۱۷۸

نهم:متجاهله، ---------- ۱۷۸

دهم:متکاسلیّه، ---------- ۱۷۹

یازدهم:الهامیّه، ---------- ۱۷۹

دوازدهم:شیعیّه اند، ---------- ۱۷۹

اجل محتوم علاّمه محمّد اسماعیل خواجوئی(۱۱۷۳ه.ق) تحقیق:سید مهدی رجائی ---------- ۱۸۱

سهو النّبی علاّمه محمّد اسماعیل خواجوئی(۱۱۷۳ه.ق) تحقیق:سید مهدی رجائی ---------- ۱۹۷

اشاره ---------- ۱۹۷

فصل توجیهی برای مسلک شیخ ---------- ۲۱۰

فصل جواز اسها بر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله ---------- ۲۱۳

فصل تحقیقی راجع به عقائد صوفیّه و اقسام آنها ---------- ۲۱۵

فصل جواب از شبههٔ صوفیّه ---------- ۲۱۷

شرح خطبهٔ شقشقیه علاّمه میرزا ابو المعالی کلباسی(۱۳۱۵ ه.ق) تحقیق:مجید هادی زاده ---------- ۲۱۹

اشاره ---------- ۲۱۹

[۳] و من خطبه له علیه السّلام المعروفه بالشّقشقیّه و المقمّصیّه ---------- ۲۲۵

رسائل فقهی (۱) علاّمه سیّد محمّد باقر موسوی شفتی(۱۲۶۰ ه.ق) تحقیق:سیّد مهدی شفتی ---------- ۲۹۴

[مقدمهٔ محقق] ---------- ۲۹۴

تنبیهان: ---------- ۳۱۰

رسائل فقهی(۲) علاّمه سیّد محمّد باقر موسوی شفتی(۱۲۶۰ ه.ق) ---------- ۳۱۲

نجعه المرتاد علاّمه ابو المجد شیخ محمّد رضا نجفی(۱۳۶۲ ه.ق) تحقیق:رحیم قاسمی ---------- ۳۳۹

[مقدمهٔ محقق] ---------- ۳۳۹

تقریظ العلاّمه آیه اللّه السیّد حسن الصدر الکاظمی قدّس سرّه ---------- ۳۴۳

[متن کتاب نجعه المرتاد] ---------- ۳۴۹

اشاره ----- ۳۴۹
کتاب الصلاه ----- ۳۴۹
اشاره ----- ۳۴۹
[تحقیق و شرح نجهه المرتاد] ----- ۳۵۷
کتاب الصلاه ----- ۳۵۷
اشاره ----- ۳۵۷
المقصد الأوّل: فی المقدّمات،و هی ستّ ----- ۳۵۹
المقدمه الأولی: فی أعداد الفرائض و مواقیت الیومیّه منها ----- ۳۵۹
المبحث الأوّل: [فی اعداد الصلاه] ----- ۳۵۹
المبحث الثانی:فی مواقیتها ----- ۳۸۴
استدلّ القائل بالاختصاص بوجوه: ----- ۳۹۸
تتمّه ----- ۴۱۱
المسأله الاولی: أوّل المغرب غروب الشمس بإجماع العلماء- ----- ۴۱۳
تنبیهات مهمّات ----- ۴۴۳
التنبیه الأوّل: ----- ۴۴۳
التنبیه الثانی: ----- ۴۵۰
التنبیه الثالث: ----- ۴۵۴
التنبیه الرابع: ----- ۴۵۵
المسأله الثانیه [اختلف الأقوال فی آخر وقت المغرب] ----- ۴۵۷
المسأله الثالثه ----- ۴۶۶
المسأله الرابعه ----- ۴۶۸
المسأله الخامسه ----- ۴۶۸
المبحث الثالث:فی الأحکام ----- ۴۹۸
درباره مرکز ----- ۵۳۷

میراث حوزه اصفهان جلد ۱

مشخصات کتاب

شابک : ۳۰۰۰۰ ریال : ج.۱ : ۹۶۴-۹۲۹۷۴-۹-۹ ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۲ : ۹۶۴-۹۶۰۸-۰-۴ ؛ ۳۰۰۰۰ ریال: ج.۳ : ۹۶۴-۹۶۱۰۸-۶-۳ ؛ ج.۴ : ۹۶۴-۹۶۵۶۷-۴-X ؛ ۵۰۰۰۰ ریال (ج. ۴) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال (ج. ۵) ؛ ۸۰۰۰۰ ریال : ج.۶ ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۰۸-۹ : ؛ ج.۷ ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۰۲-۷ : ؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال : ج.۸ : ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۱۱-۹ ؛ ۲۰۰۰۰۰ ریال : ج.۹ ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۳۳-۱ : ؛ ج.۱۰ ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۴۲-۳ : ؛ ج.۱۱ ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۴۶-۴۵-۴ : ؛ ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۱۲)

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۳-۳۵۱۷۲

عنوان و نام پدیدآور : میراث حوزه اصفهان/ به اهتمام احمد سجادی، رحیم قاسمی؛ [برای] مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان.

مشخصات نشر : قم : موسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا (س)، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

فروست : مجموعه منشورات ؛ ۲، ۱۴، ۱۷، ۱۸،۲۴، ۲۸، ۳۰

یادداشت : جلد سوم تا دهم به اهتمام محمدجواد نورمحمدی تالیف است.

یادداشت : جلد یازدهم به اهتمام محمدجواد نورمحمدی و سیدمحمود نریمانی تالیف است.

یادداشت : ج. ۲ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۸۶) .

یادداشت : ج. ۴ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۶).

یادداشت : ج.۵ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ اول: ۱۳۸۹) .

یادداشت : ج.۷ (چاپ اول: ۱۳۸۹) (فیپا).

یادداشت : ج.۸ (چاپ اول:۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۹ (چاپ اول: زمستان ۱۳۹۱).

یادداشت : ج.۱۰ (چاپ اول: ۱۳۹۲ (فیپا).

یادداشت : ج.۱۱ (چاپ اول: ۱۳۹۳) (فیپا).

یادداشت : ج.۱۲ (چاپ اول:تابستان ۱۳۹۴).

یادداشت : وضعیت نشر جلد چهارم تا دوازدهم: اصفهان: حوزه علمیه اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای.

موضوع : اسلام -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : کلام -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فقه جعفری -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۰۴

رده بندی کنگره : BP۱۱/س۳م۹ ۱۳۸۳

سرشناسه : سجادی، احمد، ۱۳۴۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : قاسمی، رحیم، ۱۳۵۱ -، گردآورنده

شناسه افزوده : حوزه علمیه اصفهان. مرکز تحقیقات رایانه ای

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

ص :۱

اشاره

درآمد

این دفتر به مناسبت سیصد و پانزدهمین سالروز ارتحال علاّمه عالی مقام محمّد باقر مجلسی(اعلی اللّه مقامه الشریف) به آستان مبارک آن عالم یگانه تقدیم می گردد.

فهرست

عنوان صفحه سرآغاز ۷

مقدّمه ۱۱

إجاله الفکر(فاضل هندی)۷۸-۲۳

مقدّمهٔ محقّق ۲۳

مقدّمه ۲۸

فصل:و للمذهب الحقّ وجوه من الحجّه ۲۸

فصل:فی ذکر الأدلّه النقلیّه علی المذهب الحقّ ۴۸

فصل:فی نقل دلائل الأشاعره ۵۱

خاتمه ۷۱

تجسّم الأعمال(محقّق خواجوئی)۱۳۶-۷۹

مقدّمهٔ محقّق ۷۹

مقدّمه ۸۵

الفصل الأوّل:فی إمکان تجوهر العرض ۸۷

الفصل الثانی:فی وقوعه فی هذه النشأه ۹۷

الفصل الثالث:فی الأخبار الوارده فی تجسّم الأعمال و الاعتقادات فی النشأه الآخره ۱۰۱

الفصل الرابع:فیما دلّ علی تصویر القرآن فی النشأه الآخره بصور حسنه ۱۲۱

وحدت وجود(محقّق خواجوئی)۱۶۶-۱۳۷

فصل اوّل:ذکر اوّل مشایخ صوفیان،و اوّل خانقاه ایشان ۱۴۸

فصل دوّم:در تحدید تصوّف ۱۵۰

فصل سوّم:در تحدید و تحقیق معنی توحید ۱۵۱

فصل چهارم:در اصناف اهل تصوّف ۱۵۸

أجل محتوم(محقّق خواجوئی)۱۸۲-۱۶۷

سهو النّبی(محقّق خواجوئی)۲۰۴-۱۸۳

فصل:توجیهی برای مسلک شیخ ۱۹۶

فصل:جواز اسها بر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله ۱۹۹

فصل:تحقیقی راجع به عقاید صوفیه و اقسام آنها ۲۰۱

فصل:جواب از شبههٔ صوفیّه ۲۰۳

شرح خطبهٔ شقشقیّه(میرزا ابو المعالی کلباسی)۲۷۸-۲۰۵

رسائل فقهی(۱)(سیّد حجه الإسلام شفتی)۲۹۶-۲۷۹

رسائل فقهی(۲)(سیّد حجه الإسلام شفتی)۳۲۲-۲۹۷

مطلب اوّل ۲۹۷

مطلب دوّم ۳۰۳

مطلب سوّم ۳۰۳

نجعه المرتاد(علّامه شیخ محمّد رضا نجفی)۵۲۰-۳۲۳

مقدّمهٔ محقّق ۳۲۳

تقریظ العلّامه آیه اللّه السیّد الصدر الکاظمی قدّس سرّه ۳۲۷

متن نجاه العباد ۳۳۳

کتاب الصلاه ۳۴۱

المقصد الأوّل:فی المقدّمات ۳۴۳

المقدمه الاولی:فی أعداد الفرائض و مواقیت الیومیّه منها ۳۴۳

المبحث الأوّل:فی أعداد الصلاه ۳۴۳

المبحث الثانی:فی مواقیتها ۳۶۸

تتمّه ۳۹۵

المسأله الاولی ۳۹۷

تنبیهات مهمّات ۴۲۷

التنبیه الأوّل ۴۲۷

التنبیه الثانی ۴۳۴

التنبیه الثالث ۴۳۸

التنبیه الرابع ۴۳۹

المسأله الثانیه ۴۴۱

المسأله الثالثه ۴۵۰

المسأله الرابعه ۴۵۲

المسأله الخامسه ۴۵۲

المبحث الثالث:فی الأحكام ۴۸۲

ص :5

«سرآغاز»

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

بی تردید،احیاء و عرضهٔ پسندیدهٔ میراث کهن و ارزشمند سلف صالح و به تعبیر دیگر،ستردن غبار غربت از چهرهٔ غمبار درهای گرانسنگی-که عنوان مخطوطات و نفایس به خود گرفته-و هریک در گوشه ای از گنجینه های شخصی و عمومی،کنارهٔ انزوا و عزلت گزیده،کاری است سترگ و در حقیقت،نوعی پاسداشت فرهنگ دینی و ملّی است.ثمرهٔ شیرین این فرایند دشوار و خطیر،بازسازی و بازآفرینی آثار ارزندهٔ عالمان و اندیشمندان و در نتیجه آشناسازی نسل امروز با افکار و آراء ارجمند پیشینیان است.بدین سبب،بی اعتنایی به میراث کهن سلف صالح نوعی خامی و ناپختگی است، چرا که اساسا فرهنگ ما ترکیبی از میراث و رسالت است،میراثی بزرگ و رسالتی سترگ،رسالت بدون میراث،اصالت لازم را ندارد و میراث جدا افتاده از رسالت هم از جاذبهٔ کافی برخوردار نیست.

آنچه در این مجال کوتاه گفتنی است،آنکه در فرایند احیاء و عرضهٔ میراث مکتوب، چهار مرحلهٔ اساسی باید طی شود.نخست:حفظ و نگهداری،دوّم:تصحیح و احیاء، سوّم:پالایش انتقادی،چهارم:بهسازی و ساده سازی(حفظ التراث،تصحیح التراث، نقد التراث،تیسیر التراث).

ص: ۷

به دیگر سخن،این چهار مرحله،مسئولیّتهای ما در قبال اندوخته های علمی و فکری گذشتگان و به تعبیر دقیق تر،در برابر ذخیرهٔ تابناک تشیّع است.اگر به این وظایف دشوار، به درستی،قیام و اقدام شود،پیوند نسل امروز با میراث سلف برقرار می گردد و گذشته به حال،پیوند می خورد.

بنابراین احیاء و عرضهٔ میراث مکتوب،نه نبش قبر است و نه حفّاری در کویر و نه امری سهل و کم فایده-چونانکه برخی از سر سطحی نگری،به چنین امری معتقد گشته اند-بلکه کاری است لازم و پرسود و بایسته و پربار.

خوشبختانه در دههٔ اخیر،تلاشهای ارزشمندی در این راستا صورت پذیرفته که در همین جا،از باب«الفضل لمن تقدّم»از مجموعه های نفیسی همچون«میراث اسلامی ایران»،«میراث فقهی»،«میراث حدیث شیعه»و«گنجینهٔ بهارستان»که از هریک از آنها تاکنون شماری چند منتشر و در معرض بهره برداری اهل تحقیق قرار گرفته است،یاد می کنیم و همهٔ این تلاشهای خالصانه را ارج می نهیم.

در همین راستا،حوزهٔ علمیهٔ اصفهان،نیز قصد آن دارد که به تنظیم و عرضهٔ مجموعه ای با نام«میراث حوزهٔ اصفهان»اقدام نماید.بدین جهت،مرکز تحقیقات رایانه ای حوزهٔ علمیهٔ اصفهان،که از مراکز نوپای این حوزهٔ مقدّسه است و به امر مرجع عالیقدر حضرت آیه اللّه العظمی مظاهری«مدّ ظله العالی»تأسیس گردیده،عهده دار این مهمّ شد و اینک نخستین دفتر از این مجموعه را تقدیم می نماید.

چنانکه می دانیم،حوزهٔ علمیهٔ اصفهان حوزه ای کهن و ریشه دار است که سابقهٔ تاریخی آن به صدها سال پیش از این بازمی گردد-گزارشی از تاریخ این حوزهٔ بزرگ در مقدّمه همین دفتر آمده است-و در حقیقت سلف حوزهٔ علمیهٔ عظیم الشأن قم محسوب می شود و بدین سبب گنجینه ای بس فاخر و نفیس از تراث علمی تشیّع را در خود پروریده است.

«میراث حوزهٔ اصفهان»،با هدف احیاء و عرضهٔ ذخائر این گنجینهٔ گرانسنگ و

بهره مندسازی محقّقان از آثار و نوآوری های مفاخر این حوزۀ مقدّسه،در زمینه های مختلف علوم اسلامی،منتشر و به محضر پژوهشگران و ارباب فضل تقدیم می گردد.

هریک از دفترهای این مجموعه،مشتمل بر رساله های کوتاهی است که در حجم یک کتاب نیستند و تاکنون منتشر نشده و یا به شکل مطلوب در اختیار محقّقان قرار نگرفته اند.اولویت نخست در این کار با آثاری است که تاکنون به چاپ نرسیده و سپس رساله های مطبوعی که از چاپ فنّی برخوردار نشده است.

در دفتر نخست از این مجموعه،نه رساله از این میراث گرانسنگ،احیاء و عرضه شده است:رسالۀ«اجاله الفکر فی فضاء مسأله القضاء و القدر»اثر علاّمه شیخ بهاء الدین فاضل اصفهانی(۱۰۶۲-۱۱۳۷ قمری)رسالۀ«تجسّم الأعمال»،رسالۀ «وحدت وجود»،رسالۀ«أجل محتوم»و رسالۀ«سهو النّبی»،که هر چهار رساله از آثار علاّمه محمد اسماعیل خواجویی(متوفی ۱۱۷۳ قمری)است،رسالۀ«شرح خطبۀ شقشقیّه»اثر علاّمه میرزا ابو المعالی کلباسی(۱۲۴۷-۱۳۱۵)«دو رسالۀ فقهی»اثر علاّمه سید محمد باقر موسوی شفتی(۱۱۷۵-۱۲۶۰ قمری)و بالاخره رسالۀ«نجعه المرتاد»،اثر علاّمه ابو المجد شیخ محمد رضا نجفی(۱۲۸۷-۱۳۶۲ قمری).

در آستانۀ نشر دفتر اوّل از مجموعۀ«میراث حوزۀ اصفهان»،که آن را آغاز یک تجربه جدید می انگاریم،همۀ ارباب فضل و اهل تحقیق را به همکاری و مساعدت می طلبیم و امید واثق به نقد و نظر و پیشنهادهای راهگشای آنان داریم.

دفتر نخست از این مجموعه را به مناسبت سیصد و پانزدهمین سال رحلت فخر مفاخر حوزۀ علمیۀ اصفهان حضرت علاّمه محمد باقر مجلسی قدّس سرّه،به پیشگاه آن علاّمۀ جلیل القدر تقدیم می داریم.همو که سه حرکت بزرگ را در حوزۀ علمیۀ اصفهان پایه گذاری کرد و از این پایگاه،آثار پربار این سه حرکت را به شکل یک مکتب فراگیر به سایر نقاط منتشر ساخت:نخست:تدوین دائره المعارف بزرگ حدیث تشیّع یعنی «بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار»،با رویکرد حفظ میراث شیعه از

نابودی و پراکندگی.دوّم:شرح و تفسیر روایات و کتب روایی با انگیزهٔ عمق بخشی به معارف حدیثی و تبیین دشواریها و فتح اسرار و حلّ معضلات آن،و سوّم:عمومی سازی معارف حدیثی و ترجمه روایات و برگردان متون روایی به فارسی با هدف گسترش فرهنگ اهل بیت علیهم السّلام در میان عموم.از همین روست که علی رغم گذشت بیش از سه قرن از رحلت آن عالم اندیشمند،نام بلندآوازه و نقش برجستهٔ او در حوزه های علمیه و بلکه در سراسر جامعهٔ دینی،همچنان زنده و پویاست.

در خاتمهٔ سخن،بعد از آنکه خداوند را در عنایت توفیق برای انجام این خدمت فرهنگی،سپاس می گزاریم،از مسئولان،محقّقان و دست اندرکاران مرکز تحقیقات رایانه ای حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان به ویژه مدیر فاضل آن حجه الاسلام و المسلمین سیّد احمد سجّادی و یکایک محقّقان و پژوهشگران محترمی که در تصحیح متون و رساله های این دفتر،سعی وافری مبذول داشته اند،بالأخص محقّق ارجمند جناب آقای رحیم قاسمی که در تدوین این دفتر تلاش نموده اند،و نیز از عزیزانی که نسخ این رساله ها را در اختیار قرار داده اند،صمیمانه تشکر و قدردانی کرده و توفیقات یکایک آنان را از خداوند سبحان مسألت می کنیم و نیز از آن یکتای بی همتا می خواهیم که توفیق استمرار هرچه بهتر این مجموعه را عنایت فرماید.بمنّه و کرمه.

و آخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمد و آله الطاهرین.

رمضان المبارک ۱۴۲۵ هجری قمری-آذرماه ۱۳۸۳ هجری شمسی.

حوزهٔ علمیهٔ اصفهان

دفتر حضرت آیه اللّه العظمی مظاهری

محمد حسن مظاهری

ص:۱۰

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

مقدّمه

اشاره

در ابتـدای قرن دهم،مـدارس و حوزه های علمی شـیعیان در ایران،به دلیل فشارهای موجود هیـچ رونقی نـداشت و پایگاه های علمی تشیّع در شهرهای حلّه،بحرین و جبل عامل متمرکز بود.

حوزهٔ علمیّهٔ حلّه با وجود عالمانی همچون محقّق حلّی(م ۶۷۶)،علاّمهٔ حلّی (م ۷۲۶)و خاندان آل طاوس،عظمت خاصّی داشت و کلاـم و فقه جعفری در آن رشـد زیادی نمود.حاصل این حوزه کتاب هایی همچون:تـذکره الفقهاء،قواعـد الاحکام، کشـف المراد و نهایه المرام است که در نوع خود بی نظیر می باشد.

در حـوزهٔ علمیّـهٔ بحریـن،فقـه متّکی به اخبـاری گری رونـق فراوانی داشت و آثـار علمی پربـاری چـون:الحـدائق الناضـره،غـایه المرام،مدینه المعاجز و تفسیر البرهان،از ثمرات این حوزه است.

در جبل عامل نیز با تلاش محمّـد بن مکی-شـهید اوّل(م ۷۸۶)-پایه های حوزه ای بنا گـذارده شـد که حاصل آن نوآوری در علم فقه بود که با مجاهدت های فراوان شهید

ص :۱۱

ثانی(م ۹۶۵)و حسین بن عبد الصمد حارثی(م ۹۸۴)کامل گشت و کتبی همچون لمعهٔ دمشقیّه و شرح آن نگاشته شد که هنوز هم بر جبین علم فقه می درخشد.

با ظهور دولت صفویّه فرصت جدیدی در اختیار علمای شیعه قرار داده شد.شاه اسماعیل پانزده ساله پس از پیروزی بر پادشاه شیروان و کشتن فرخ یسار و لشکرکشی به نخجوان و تصرّف شهر تبریز(سال ۹۰۷ ه.ق)با اتّکا به سلف خود (۱)و با حمایت لشکریان صوفی منش خویش که همه از مریدان و هواداران صفویه بوده و شاه اسماعیل را مرشد خود می دانستند، (۲)خود را پادشاه ایران خواند و حکومت صفویّه را بنیان گذارد و تشیّع را مذهب رسمی ایران اعلام کرد.

در آن دوران،شهرهای ایران با نبود عالمان شیعه و کمبود کتب شیعی مواجه بود،به گونه ای که شاه اسماعیل و یارانش بعد از اعلام رسمیّت مذهب تشیّع در تبریز،در یافتن کتابی که مردم بر طبق آن به وظایف دینی خود عمل کنند،دچار مشکل بودند و بالاخره

۱- (۱)) شاه اسماعیل فرزند شیخ حیدر و او فرزند شیخ جنید و او فرزند ابراهیم و وی فرزند سلطان خواجه علی و او فرزند صدر الدین و او فرزند شیخ صفی الدین اردبیلی است که همگی از بزرگان تصوّف بوده و دارای نفوذ و محبوبیّت در آسیای صغیر تا ماوراء النهر بوده اند،مریدان آنان آنقدر زیاد بودند که رابطانی به نام خلیفه بین مریدان و مرشد ارتباط برقرار می کردند،مرشد از طریق این خلفا با مریدان در ارتباط بوده،اوامرش در مدت کوتاهی به مریدان ابلاغ می شد.

۲- (۲)) شاه اسماعیل پس از پیروزی در شیروان،دستور داد غنائم فراوان به دست آمده را به آب بریزند،چرا که شیروانی ها سنّی بودند و مال آنها به نظر مرشد جوان نجس است.غنائم فراوان به دست آمده با کمال میل و رغبت مریدان به آب انداخته شد و هیچ کس اعتراض نکرد.(خلاصه التواریخ،تصحیح دکتر احسان اشراقی، دانشگاه تهران،۱۳۵۹،ص ۶۲.)

جلد اوّل کتاب قواعد الاسلام علاّمه حلّی را از قاضی نصر الله زیتونی گرفته،استنساخ نمودند و تعلیم و تعلّم مسائل دینی را آغاز کردند. (۱)عالمان شیعی ایرانی نیز یا از عالمان سنّی شیعه شده ای بودند که خود نیاز به فهم بیشتر مسائل دینی و شیعی داشتند و یا از عالمانی بودند که به دلیل دوری از مراکز علمی شیعه،از سطح علمی بالایی برخوردار نبودند و برخی نیز تصوّف و تشیّع را درهم آمیخته بودند.

بدین ترتیب حضور علمای بزرگ عرب تبار،ضرورتی اجتناب ناپذیر بود.ازاین رو شاه اسماعیل از علمای شیعی عرب تبار برای حضور در ایران دعوت به عمل آورده و بر این دعوت اصرار می ورزید.چرا که اوّلا-تفکّر صوفی مأبانهٔ حاکم نمی توانست جامعه را اداره کند و وضعیّت جامعه و مردم،نیاز به علما و اندیشهٔ آنان در تمامی زمینه ها داشت و ثانیا حضور عالمان می توانست از قدرت قزلباشان بکاهد.

همچنین نباید از تسلّط علمای شیعه بر مبانی فقهی و کلامی اهل سنّت و مجادله های نظری آنها با اهل سنّت غافل شد.چرا که این تسلّط می توانست حکومت صفویّه را در رویارویی نظری با دولت عثمانی از یک طرف و خیل عظیم سنّی های داخلی از طرف دیگر یاری دهد.

با این دعوت روند فزاینده ای از حضور علما در ایران آغاز گشت.در ابتدا،مهاجرت علما به ایران،با کندی و احتیاط صورت گرفت.شاید اوّلین عالم برجسته ای که دعوت صفویه را قبول نموده،نور الدّین علی بن حسین عبد العالی،معروف به محقّق کرکی بوده که همزمان با لشکرکشی شاه اسماعیل به مرو و شکست دادن لشکریان ازبک و قتل

۱- (۱)) احسن التواریخ،حسن بیک راملو،به کوشش عبد الحسین نوایی،تهران،بابک،۱۳۵۷،ص ۸۶.

محمد خان شیبانی(حدود سال ۹۱۶ ه.ق)به ایران آمد.غیر از محقّق کرکی،عالم دیگری حاضر به همکاری با شاه اسماعیل نبود.علی بن هلال جزائری(استاد محقّق کرکی)و علی بن عبد العالی میسی(استاد شهید ثانی)ظاهرا هیچ همکاری ای با دولت صفویّه نداشته اند.

محقّق کرکی نیز با مخالفت علمایی همچون شیخ ابراهیم قطیفی(م ۹۵۰) (۱)روبرو بود.ولی آن عالم فخیم موقعیت را شناخته و درک کرده،حضور خود را موجب استحکام تشیّع می دانست.مهم ترین کار محقّق کرکی در ایران،تقویت پایه های نظری تشیّع و تأسیس حوزه های علمیّه،به خصوص در شهرهای اصفهان،قزوین و کاشان،و تربیت شاگردانی بوده که علوم دینی را در میان مردم ایران گسترش دهند.

با مرگ شاه اسماعیل در سراب و سلطنت پسرش شاه طهماسب ده ساله(۹۳۰ ه.ق)به تدریج تعداد مهاجرت ها افزایش یافت و پادشاه نوجوان توانست آشوب های داخلی را خاتمه،و چهار بار لشکریان دولت عثمانی را(بدون رویارویی مستقیم) شکست دهد،و قرارداد صلح سی ساله ای با آنان منعقد کرده،به دفع ازبکان بپردازد،و نشان دهد از پدر خویش درایتی بیشتر دارد.

۱- (۱)) ابراهیم بن سلیمان قطیفی(م ۹۵۰)مخالفتی سرسختانه با محقّق کرکی آغاز کرد.وی توانست با جلب موافقت عدّه ای از علما و درباریان صفوی،موجی از مخالفت علیه محقّق کرکی به راه اندازد.ولی با حمایت قاطع شاه اسماعیل از محقّق،برخی از یاران قطیفی تبعید شدند و دستور منع ارتباط صادر گردید.قطیفی پنج اثر از بیست اثر فقهی خود را در ردّ کرکی نوشته است.برخی مخالفت او را ناشی از تأثیر روح اخباری گری حاکم بر حوزه بحرین دانسته اند که طبعا با نوآوری محقّق موافق نبوده است.(الهجره العاملیّه الی ایران فی عصر الصفویّه،ص ۱۲۸)

وی که در ظاهر از متدیّن ترین شاهان صفویه بود،به نقل تاریخی در سال ۹۳۹ از جمیع گناهان و مناهی توبه کرد (۱)و تقدّس و تعبّد را پیشهٔ خود ساخت که تا پایان عمر (سال ۹۸۴)ادامه داشت. (۲)

در عصر وی علما،اقتدار و نفوذ زیادی یافتند و تعدادی از آنان همچون شیخ علی منشار و حسین بن عبد الصمد حارثی به همراه فرزندش-شیخ بهائی-به ایران آمدند،و همچنین محقّق کرکی نیز که از ایران به نجف عزیمت کرده بود،مجدّدا با اصرار و دعوت حضوری شاه طهماسب به ایران بازگشت،و همگان با دستاوردهای علمی و مذهبی خود،حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان را که پایگاه اصلی علمای شیعه گردیده بود تقویت نمودند.مورّخان از روابط دوستانهٔ عالمان و شاه طهماسب بسیار یاد کرده اند.

با مرگ شاه طهماسب و پادشاهی شاه اسماعیل دوم(۹۸۴ ه.ق)و گرایش وی به اهل سنّت،علمای شیعه در انزوا قرار گرفتند و شاه اسماعیل چهل ساله که بیست سال از عمر خود را در قلعه ی قهقهه محصور گذرانده بود،در پی انتقام از اعمال پدر خود برآمد،و علمایی که متّهم به تسنّن بودند همچون میرزا مخدوم شریفی را در کنار خود جای داد،و علمای شیعه و از جمله میر سیّد حسین کرکی و عبد العالی-فرزند محقّق کرکی-که در دورهٔ شاه طهماسب احترام و اعتبار بسیاری داشتند را طرد نمود و حتّی در صدد قتل آنان برآمد. (۳)

۱- (۱)) احسن التواریخ،ص ۳۲۳.

۲- (۲)) تاریخ ادبیات در ایران،ذبیح اللّه صفا،تهران،فردوس،ص ۱۷۵.

۳- (۳)) تاریخ عالم آرای عباسی،اسکندر بیک ترکمان،تصحیح محمّد اسماعیل رضوانی،تهران،دنیای-

حکومت مستبدّانۀ شاه اسماعیل دوم،یک سال بیشتر طول نکشید و پس از آن، حکومت به سلطان محمّد خدابنده رسید که در طول ده سال حکومت خود،هیچ لیاقتی از خود نشان نداد و تمامی امور به دلیل نابینا بودن وی،به دست دیگران اداره می شد.

بی لیاقتی شاه تا آنجا پیش رفت که حتّی نتوانست مانع قتل همسرش شود و قزلباشان او را در حضور شاه به قتل رساندند.

با ظهور شاه عباس-که به طور اتّفاقی از فرمان قتل شاه اسماعیل دوّم جان سالم به در برده بود-عالمان زیادی در پناه امنیّت و آرامش ایجاد شده در طول حکومت وی رشد کردند و همه روزه بر استحکام حوزۀ علمیّۀ اصفهان افزوده گشت.در این زمان بود که مدارس علمیّۀ زیادی بنا و جلسات متعدّد درسی برپا شد.

بزرگترین حامی شاه عباس در آن دوران-که شیعیان یازده سال هرج ومرج را پشت سر گذارده بودند و دشمنی همچون عثمانیان که فتوا به کفر شیعیان و جواز قتل آنان داده بودند داشتند-بهاء الدین عاملی معروف به شیخ بهائی(م ۱۰۳۰)بود.وی علاوه بر تدریس در حوزۀ اصفهان و تربیت شاگردانی همچون صدر المتألّهین(م ۱۰۵۰)و تألیف دهها اثر ارزنده در علوم و فنون مختلف،روابط خوبی با شاه عبّاس داشت و بدین سبب منصب شیخ الاسلامی اصفهان را نیز عهده دار بوده و در بعضی از سفرها و جنگ ها،شاه را همراهی می کرد،گرچه خود از همراهی با شاه گلایه ها داشت. (۱)

۱- (۳)) -کتاب ۱۳۷۷،ص ۳۳۰-روضات الجنات،محمّد باقر خوانساری،قم،مکتب اسماعیلیان،ص ۳۲۱. (۱)) وی در مثنوی نان و حلوا،زبان به گلایه باز کرده،می گوید: نان و حلوا چیست دانی ای پسر قرب شاهان است،زین قرب الحذر -

شاه عبّاس نیز با آنکه به مناسک مذهبی اعتنایی نمی کرد و مشروب می خورد (۱)و روزه نمی گرفت، (۲)با پای پیاده به مشهد می رفت و در جلسات علما شرکت می جست (۳)و نهایت احترام را به آنان می نمود.

در دورهٔ حکومت شاه عبّاس(از سال ۹۹۶ تا ۱۰۳۸)و در فضای آرامش ایجاد شده در آن دوران،عالمان دینی پایه های حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان را چنان مستحکم کردند که نه تنها با بی لیاقتی بعضی از پادشاهان بعدی صفوی-همچون شاه سلیمان(۱۰۷۷ تا ۱۱۰۵)و شاه سلطان حسین(۱۱۰۵ تا ۱۱۳۵)که همّت خود را صرف امور شهوانی و رسیدگی به حرم سرا می کردند-بلکه با فروپاشی حکومت صفویّه(۱۱۳۵ ه.ق)و فتنه های افاغنه و آشوب های قبل از استقرار دورهٔ قاجار نیز،هیچ خللی به آن وارد نشد و تا اواخر دوران قاجار و حتّی حکومت ستم شاهی رضا شاه پهلوی،و علی رغم فشارهای زیاد او بر عالمان و حوزه های علمیّه،حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان همچنان از

۱- (۱)) - می برد هوش از سر و از دل قرار الفرار از قرب شاهان،الفرار قرب شاهان آفت جان تو شد پایبند راه ایمان تو شد... و در کشکول،جلد ۱،صفحهٔ ۲۱۳ می گوید:اگر پدرم مرا از بلاد عرب به دیار عجم نیاورده بود و اختلاط با ملوک نمی کردم،هرآینه اتقی و ازهد مردم بودم.لکن او مرا از آن بلاد خارج کرد و در این دیار اقامت گزید.با اهل دنیا اختلاط کردم و به اخلاق پست و اوصاف ناپسند آنان متّصف شدم... (۱)) تاریخ اجتماعی سیاسی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس،ابو القاسم طاهری،تهران،شرکت،سهامی کتاب های چینی،۱۳۴۹،ص ۳۳۷.

۲- (۲)) زندگی شاه عبّاس اوّل،نصر اللّه فلسفی،تهران،کیهان ۱۳۳۴،ج ۲،ص ۸۴.

۳- (۳)) نقاوه الآثار،محمود بن هدایت اللّه،به اهتمام احسان اشراقی،تهران،علمی فرهنگی،۱۳۷۳،ص ۵۶۶.

حوزه های مطرح شیعه بوده و در هر دوره شاهد نوآوری های علمی و تربیت بزرگانی همچون صدر المتألّهین،میرداماد،فیض کاشانی،سیّد شفتی،حاجی کلباسی، جهانگیر خان قشقائی،آخوند کاشی،آیه اللّه العظمی بروجردی،مرحوم حاج آقا رحیم ارباب و...در این حوزه هستیم.

این تلاش که بالغ بر چهار قرن استمرار داشت،باعث شد اصفهان خاستگاه مهم ترین مکاتب فکری و دینی و مرکزیّت علمی شیعیان قرار گرفته،جویندگان دانش در سراسر ایران و جهان اسلام را به سوی خود سرازیر سازد.

تألیف هزاران اثر علمی و تحقیقی در زمینه های مختلف علوم اسلامی به دست عالمان این دیار،ویژگی برجستهٔ این دار العلم تشیّع بلکه جهان اسلام است که دلالت بر شادابی و پویایی آن دارد و بدین ترتیب حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان توانست دو اثر در پیرامون خود باقی گذارد:

اوّل آنکه بعد از گذشت زمانی نه چندان طولانی از تأسیس،مثل "چشمه"سرازیر گشته،همه را به خیر و برکت خود سیراب ساخت. (۱)عالمان آن همانند آب زلال این چشمه به نقاط مختلف روانه گشته و هریک منشأ آثار فراوان گشتند.

مرحوم وحید بهبهانی از اصفهان مهاجرت کرد و حوزهٔ علمیّهٔ کربلا و سپس نجف را رونق بخشید و افرادی همانند:شیخ جعفر کاشف الغطاء،علاّمهٔ بحر العلوم،صاحب جواهر،شیخ انصاری و...از این آب زلال بهره بردند.مرحوم آیه اللّه العظمی بروجردی

۱- (۱)) مثل چشمه برای حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان را مقام معظّم رهبری در سخنان حکیمانهٔ خود در جمع طلاّب حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان در مسجد حکیم(۱۳۸۰/۸/۸)بیان فرمودند.

نیز حاصل همین حوزهٔ اصفهان بود که توانست افکار فقهی و اصولی مرحوم آیه اللّه العظمی سیّد محمّد باقر درچه ای و دیگران را به حوزهٔ نوپای قم منقال سازد،آن را جلایی دهد و استحکام علمی بخشد.

در فلسفه و کلام نیز بزرگانی همچون شاگردان ملا علی نوری با مهاجرت به تهران به بسط افکار فلسفی حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان پرداختند.

همچنین در حدیث،آثار حدیثی علاّمهٔ مجلسی(م ۱۱۱۰ (۱))و شاگردان او و همچون سید نعمت اللّه جزایری و دیگران،در تمام گسترهٔ قلمرو فرهنگ اسلامی پراکنده گشته و باعث رواج مکتب اهل بیت گردید.

دوّم آنکه نوآوری در آثار علمی این حوزه،آن چنان زیاد است که چنانچه تحقیق شایسته ای درباره ی رجال و بزرگان و آثار آنان صورت گیرد،تنها می توان دورنمایی از چهرهٔ درخشان علمی و فرهنگی این حوزه و شهر را به نمایش گذاشت.چرا که حوادث تلخ و ناگوار تاریخی(از جمله حملهٔ افاغنه به ایران)بسیاری از آثار مکتوب علمی و منابع مربوط به حیات علمی این حوزه را از بین برده،و چه بسیار عالمان فرزانه ای که از آنان تنها نامی در منابع ذکر شده و هیچ اطّلاعی از حیات پربار و آثار وجودی شان در دست نیست.

مکاتب علمی اصفهان طیّ قرون اخیر دربردارنده ی نوآوری ها و تحقیقات عمیق در

۱- (۱)) در سال وفات ایشان اختلاف است.بعضی آن را ۱۱۱۱ و برخی ۱۱۱۰ دانسته اند.(زندگی نامهٔ علاّمه مجلسی،سیّد مصلح الدین مهدوی،با حواشی علاّمه سیّد محمّد علی روضاتی،انتشارات دبیرخانهٔ همایش علاّمه مجلسی،ص ۸۳ و ۸۴.)

زمینه های حدیث،فقه،اصول،کلام و حکمت بوده و علاوه بر آن در سایر علوم چون ریاضیّات و هیئت و نجوم و طب و ادبیات نیز نوابغ برجسته و کم نظیری از این شهر ظهور کرده اند.امّا در این میان سه مکتب فکری،از اهمیّت بیشتری برخوردار است،این مکاتب فکری عبارتند از:

۱.مکتب فقهی که بزرگانی چون ملاّ عبد اللّه تستری،ملاّ محمّد باقر سبزواری،فاضل اصفهانی(هندی)و آقا جمال الدین خوانساری آن را پایه گذاری و ترویج کرده اند.

مجدّد بزرگ علاّمه وحید بهبهانی از ثمرات این مکتب است که طبقه ی بعدی فقهای این شهر چون:سیّد شفتی،حاجی کلباسی،شیخ محمّد تقی رازی،آقا محمّد علی هزارجریبی،سیّد محمّد شهشهانی،حاج ملاّ حسینعلی تویسرکانی،حاج محمّد جعفرآباده ای و میر سیّد حسن مدرّس مطلق،همگی از شاگردان مکتب او به شمار می روند.

۲.مکتب حدیثی که علاّمه محمّد باقر مجلسی و پدر بزرگوارش مولی محمّد تقی مجلسی چهره های بارز این مکتب به شمار می روند و شاگردان این مکتب چون:سیّد نعمت اللّه جزایری،ملاّ صالح مازندرانی و شیخ عبد اللّه بحرانی-صاحب عوالم-با آثار فراوان خود آن را ادامه داده و ترویج نموده اند.

۳.مکتب فلسفی که چهره های برجستهٔ آن:میرداماد،میرفندرسکی،آخوند ملاّ رجبعلی تبریزی،هرکدام شاگردانی را در مکتب خویش پرورش داده اند و در نهایت حکمت متعالیهٔ صدر المتألّهین بر اثر همّت بزرگانی چون آقا محمّد بیدآبادی،ملاّ اسماعیل خواجوئی،ملاّ علی نوری و شاگردان آنان،رواج کامل یافته و از این شهر به

سایر مجامع علمی گسترش پیدا کرده و منتقل گردید.

وجود صدها اثر و رسالهٔ علمی کوچک و بزرگ چاپ نشده از متفکّران حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان که در کتابخانه های مختلف به طور پراکنده نگهداری می شود و لزوم احیای اندیشه های نابی که در اثر مخطوط بودن،تاکنون در اختیار محقّقان قرار نگرفته است، «مرکز تحقیقات رایانه ای حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان»را-که به امر ریاست معظّم حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان مرجع عالی قدر حضرت آیه اللّه العظمی مظاهری(مدّ ظلّه العالی)به منظور نشر معارف نورانی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السّلام تأسیس گردیده است-بر آن داشت تا احیای این تراث علمی را وجههٔ همّت قرار داده و گامی دیگر در راستای ترویج علم و فرهنگ تشیّع بردارد.در این مسیر یکی از برنامه های این مرکز-علاوه بر تحقیق آثار مستقل-نشر رسائل مختصر علمی است که از این پس تحت عنوان«میراث حوزهٔ اصفهان»و در هر دفتر شماری از آن احیا و به صورت محقّق به چاپ خواهد رسید.

ان شاء اللّه تعالی.

دفتر حاضر،اوّلین مجلّد از این مجموعه است که به مناسبت سیصد و پانزدهمین سالروز وفات علامهٔ عالی مقام محمّد باقر مجلسی(اعلی اللّه مقامه الشریف)به آستان مبارک آن عالم یگانه دوران تقدیم می گردد.

سپاس و تقدیر:

در پایان بر خود لازم می دانم پس از حمد و سپاس الهی،از عنایات زعیم حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان،حضرت آیه اللّه العظمی مظاهری(مدّ ظلّه)به این مرکز تشکّر نمایم.

ص:۲۱

پس از آن از مسؤول محترم دفتر ایشان،فاضل ارجمند جناب آقای محمّد حسن مظاهری سپاسگزاری می کنم.سپس از همکاران و محقّقان گرامی که با ارائهٔ تحقیقات و تصحیحات خود،ما را در نشر آن یاری کردند و ان شاء اللّه از این پس نیز یاری خواهند کرد،به ویژه از دوست و محقّق گرامی جناب آقای رحیم قاسمی که علاوه بر ارائهٔ سه تحقیق،با حوصلهٔ زاید الوصفی به تصحیح نهایی و نظارت بر کلیّهٔ مطالب ارسالی پرداختند،قدردانی نموده،و نیز از جناب آقای عباسعلی داوری که بعضی از متون را مطالعه و نظرات اصلاحی ارائه داشته و زحمات مربوط به امر چاپ و توزیع این اثر را نیز عهده دار خواهند بود،تشکر می نمایم و سپاسی دیگر از سرکار خانم لیلا محسن پور که امر حروف چینی این اثر را به عهده گرفتند.

«اللّهم لک الحمد بدیع السّماوات و الارض»

سیّد احمد سجّادی

مدیرعامل مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیّه اصفهان

بیست و هفتم رمضان المبارک۱۴۲۵/

ص :۲۲

إجاله الفكر علاّمه شيخ بهاء الدين فاضل اصفهانى(۱۱۳۷ ه.ق) تحقيق:رحيم قاسمى

[مقدمه مؤلف]

علاّمه شيخ بهاء الدين محمّد بن تاج الدين حسن اصفهانى از فقهاى نامدار جهان تشيّع است كه با تأليف اثر گرانقدر فقهى«كشف اللثام فى شرح قواعد الأحكام»نام خود را جاودانه،و جهان علم را رهين منّت خود ساخته،اين چهرۀ درخشان از كسانى است كه در خردسالى از تحصيل بسيارى از دانشهاى زمان خود فارغ شده و از همان سنين به تأليف و تدريس پرداخته است.

وجه ملقّب شدن او به فاضل هندى آن است كه در سنين خردسالى به همراه پدر دانشمند خود سفرى به هندوستان نموده و چند سالى در آنجا ساكن گرديده است.

علاّمۀ زنوزى در«رياض الجنّه»برخى از قضاياى شگفت انگيز اين سفر،و مناظرۀ اين نابغۀ خردسال با دانشمندان غيرشيعى آن ديار را نقل كرده است. (۱)

فاضل اصفهانى به جز«كشف اللثام»آثار ارزشمند ديگرى نيز تأليف كرده كه مهم ترين آنها عبارتند از:

۱-المناهج السويّه،كه شرحى است مبسوط بر شرح لمعۀ شهيد ثانى و هنوز به چاپ نرسيده است.

۲-عون إخوان الصفا،كه تلخيصى عالمانه و مفيد از كتاب شفاى ابن سيناست و توسط آقايان على اوجبى و دكتر حامد ناجى اصفهانى تصحيح شده و در حال چاپ است.

۱- (۱)) ر.ك:رياض الجنّه ۲:۲۰۸-۲۰۳.

۳-اللآلی العبقریّه،که شرحی بسیار عالمانه و ارزشمند بر قصیدهٔ سیّد حمیری است و اخیرا به چاپ رسیده است.

این عالم فرزانه آثار مختصر فراوانی نیز از خود برجای نهاده که برخی از آنها همچون:بینش غرض آفرینش،حکمت خاقانیّه،الکوکب الدرّی و..به چاپ رسیده است.

رسالهٔ«إجاله الفکر فی فضاء مسأله القضاء و القدر»از آثار منتشر نشدهٔ فاضل اصفهانی است که اخیرا نسخهٔ آن به همراه چند رساله دیگر از جمله«تحدیق النظر»از تألیفات او در«فهرست نسخه های خطّی کتابخانه های قائن»معرّفی شده،و عکسی از آن به لطف جناب آقای اشکوری در اختیار قرار گرفت.

در این رساله به بحث از مسألهٔ جبر و اختیار پرداخته شده و به تفصیل،دلایل عقیدهٔ شیعه و اشاعره مورد بررسی قرار گرفته است.

فاضل محقّق اصفهانی که دارای کتابخانه ای بسیار مهم و غنی بوده و در این رسالهٔ مختصر، اقوال زیادی را نقل و نقد نموده است.در تصحیح این رساله،با وجود تلاش و جستجو در منابعی چون:شرح المواقف،شرح المقاصد،المطالب العالیه و...که گمان می رفت مورد استناد فاضل بوده اند،به مآخذ وی که بدون ذکر نام از آنها نقل قول شده دسترسی حاصل نشد.از دو کتاب «التلویح»و«التوضیح»نیز که مطالبی به تفصیل از آنها نقل شده در کشف الظنون و ذیل آن نشانی نیست،ولی از همین رساله معلوم می شود که کتاب«التلویح»از آثار تفتازانی شارح«مقاصد»است.

نکتهٔ پایانی این که این رساله در سال«۱۰۷۸»تألیف شده و با توجّه به سال ولادت مؤلّف «۱۰۶۲»معلوم می شود که وی آن را در سن ۱۶ سالگی نگاشته است.همچنین از عبارات آخر رساله:«مؤلّفه المؤلّف بینه و بین أعدائه،المبعّد عن إخوانه و أصدقائه»برمی آید که این رساله در ایّام اقامت چندسالهٔ فاضل در هندوستان تألیف شده.

گفتنی است که مرحوم فاضل پس از نقل برخی از اقوال و استدلالات سست و غیرمنطقی علمای عامّه،آنان را سخت به باد انتقاد گرفته و قبل از بیان جواب علمی،برخی کلمات و الفاظ خاص دربارهٔ آنان به کار برده که چند مورد از آن،مواردی است که با علامت نقطه چین مشخص شده است.

و الحمد للّه ربّ العالمین

ص:۲۴

[المدخل]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم اللّه أحمد على أن جعلنى من الطائفه الهبرزيّه المحقّه الإماميّه الاثنا عشريّه،و أظفرنى على الطائفه العنكبوتيّه المجبّره القدريّه القذريّه.اللّهمّ فكما لعنت القدريّه على ألسنه أنبياءك الكرام،أفض على أحزابك القدريّه من سحائب الإفضال و الإكرام.و اصلّى على سيّد أولى القوى و القدر،المبعوث بالقضاء المحتوم إلى كافّه الجنّ و البشر،و على آله و عترته الطيّبين الطاهرين،سيّما خلفائه ما دارت السبع السداد على الأرضين.

و بعد،فإنّ باب القضاء و القدر طريق طامس،و ليل أليل دامس،و بحر لجّىّ لا يدرك قعره،و ظلام لا يتبدّى ثغره،فكم من سالك قد زلّت قدمه،و كم من سارب قد اريقت نفسه و دمه،و كم من غائص لم يعثر على شىء حتّى انقضى أجله،و كم من والج يأمل نورا فخيّب أمله،و إنّ رساله«استقصاء النظر فى بحث القضاء و القدر»من مصنّفات البحر القمقام،و الصارم الصمصام،علاّمه العلماء الأعلام،إمام أئمّه فضلاء الأنام،المطهّر عن أدناس النفوس و الأجرام،المبعّد عن أرجاس الأباطيل و الآثام،ناصر أولى الأفهام،مخذل أرباب الأوهام،شيخنا الملقّب بالعلاّمه،و رئيسنا المنقّب بالإمامه،جمال الملّه و الحقّ و الدنيا و الدين،حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّى-أفيض عليه من هوامر فواضل ربّه العلى- كتاب فى إحقاق الحقّ و إبطال الباطل كافى،و لإفهام الضّلال عن نهج الصدق شافى،فأردت أن اوضحه ببيان يشفى من اللهب،و اوجزه بكلام يكفى عن النصب،و اشيّده بركن لا تتضعضع به الوساوس الإبليسيّه،و اقوّمه بقوائم راسخه لا تتزلزل عند تدافع الكلمات

التلبيسيّه،و الحق به ما زاد من الدلائل و الشكوك،و ما لم يتعرّض له من الإشكالات و الفكوك،و أن اسمّيه ب«إجاله الفكر فى فضاء القضاء و القدر»و اللّه الموفّق للإتمام،إنّه هو المفضّل المنعام.

مقدّمه

اعلم أنّه لا خلاف بين العقلاء فى أنّ محلّ الأفعال الّتى تصدر عن العبد بلا إكراه هو العبد، لكن اختلفوا فى القدره الّتى بها تقع تلك الأفعال،فقالت الإماميّه و المعتزله:إنّ الأفعال الاختياريّه للعبد إنّما تقع بقدرته لا بقدر اللّه تعالى.و هذا هو الّذى ذهبت إليه الحكماء.

و قال جمهور الأشاعره و الجهميّه:إنّها واقعه بقدره اللّه تعالى لا بقدره العبد،لكنّ الأشاعره قد امتازوا عن الجهميّه بأن قالوا:إنّ القدره على قسمين:مؤثّره و كاسبه،فللّه القدره المؤثّره،و للعبد الكاسبه،فقد ثبت للعبد أيضا قدره و إن لم تكن مؤثّره.

و أمّا الجهميّه فإنّهم يقولون:لا قدره للعبد من وجه،فيكون جبرا محضا.

و قال القاضى الباقلانى و أبو إسحاق الأسفراينى:إنّ فعل العبد واقع بقدرتين:قدره اللّه، و قدره العبد.ثمّ افترقا،فقال القاضى:إنّ قدره اللّه تعالى يتعلّق بأصل الفعل،و قدره العبد بوصفه،من كونه طاعه أو معصيه.و قال أبو إسحاق:إنّ القدرتين جميعا يتعلّقان بأصل الفعل. (۱)

فصل و للمذهب الحقّ وجوه من الحجّه

و ليعلم أنّ كلّ ما نذكره من الدلائل إنّما هى تنبيهات على الأمر الضرورى الّذى يعرفه كلّ أحد،إلاّ من عاند و كابر،فإنّا نحن معاشر العدليّه

۱- (۱)) راجع:شرح المواقف ۸:۱۴۷-۱۴۵.

نـدّعى أنّ وقوع الأفعال الاختياريّه للعبـد بقـدرته أمر ضـرورىّ لا شكّ فيه،حتّى أنّه لو سـئل الصبيان لحكموا بأنّ أفعالهم صادره عنهم،حكمـا لا يقفون فيه؛و لا نفرّق بين حكمهم هـذا و حكمهم بـأنّ الكلّ أعظم من الجزء،و لـذا قال أبو الهـذيل العلّاف:إنّ حمار بشـر أعقل من بشـر، لأنّ حمار بشـر يعلم لو أتيت به إلى جدول صـغير و ضـربته للعبور فإنّه يطفر،و لو أتيت به إلى جدول كبير و ضـربته فإنّه لا يطفر و يروح عنه،لأنّه فرق بين ما يقـدر على طفره و بين ما لا يقدر عليه،و بشـر لا يفرق بين المقدور و غير المقدور.

هـذا ما نقل عن العلّاف،فإنّه لغايه دعوى بـداهه هـذا الحكم نسب العلم بهـذا الحكم إلى الحمار الّـذى هو أبلـد حيوانات العجم بحيث يضرب المثل ببلادته.

و ممّا يؤيّـد ما ذكرنا من الضـروره أنّه إذا ذكر ما ذهبوا إليه هؤلاء الجهله عنـد عوامّهم المتعصّبين فى مذهبهم استنكروه،و نزّهوا مشايخهم عن القول بذلك،و اغتاظوا على من نقل عنهم مثل هذه الشنيعه.

فلنرجع إلى ذكر الدلائل التنبيهيّه على ما هو الحقّ:

فالأـوّل منهـا: إنّا نعلم ضـروره أن لا فرق بين حركتنا ارتعاشا و حركه أغصان الشـجر بالريـح،و إنّه فرق بيّن بين حركتنا اختيارا و حركه الأغصـان بالريـح،و مـا ذلـك إلاّ لأنّ الحركه الاولى لا تصـدر عنّا بل إنّما نحن محلّها،و فاعلها غيرنا،كالريـح المحرّك للأغصان،و الحركه الثانيه إنّما تصدر عنّا و نحن فاعلوها،و حركه الأغصان بخلاف ذلك

و أمّا ما ادّعوه من الكسب:فإن أرادوا به المحلّيّه فهو فى الأغصان موجود بلا استرابه.

و إن أرادوا به العزم فيلزم أن يكون العازم على الصـعود على السـطح بلا مدرج إذا أصـعده آخر فاعلا لهذا الصعود باختياره،و لا يخفى فساده.

و إن أرادوا به معنى آخر فليبيّنوه،مع أنّه ليس شـىء من المعانى معنى القدره،فإنّ القدره لا معنى لها إلّا صحّه الفعل و الترك،أو كون القادر بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل،و أمّا إطلاقها على معنى آخر فليس إلّا مجرّد اصطلاح.

قيل:مثل العبد فى صدور الفعل مثل القوى الّتى ركّبت فى البدن،فإنّه تنسب إليها الأفعال مع أنّها ليست بصادره عنها عند المعتزله و غيرهم،فلا معنى لنسبه الفعل إليها إلّا

كونها أسبابا له،فكذا نقول فى قدره العبد:إنّها سبب لصدور الفعل عن اللّه تعالى،و لا محذور.

أقول:الآن حصحص الحقّ من خاصره الباطل،و سطعت غرّه الصدق من جبين الكذب المتناقل،فإنّه لا يشكّ عاقل فى أنّه لا يقال لهذه القوى:إنّ هذه الأفعال اختياريّه لها،فإذا كانت نسبه قدره العبد إلى أفعاله كنسبتها إلى أفعالها لزم أن لا يكون أفعاله أيضا اختياريّه للعبد،و هل هذا إلاّ ما ألزمناه عليهم؟

ثمّ انظر إلى ما فى كلامه من الاضطراب و التشويش،فإنّه شبّه قدره العبد بالقوى فى السببيّه،فينبغى أن تكون قدره العبد مثلها فى نسبه الفعل أيضا،أى يقال:إنّ قدره العبد هى الفاعله،كما يقال:إنّ هذه القوى هى الفاعله،باعتبار أنّ كلاّ منهما سبب.

و أمّا نسبه الفعل إلى العبد الّذى له القدره فكنسبه التغذيه إلى البدن أو النفس الّذى له القوّه،فكما لا يقال:إنّ المغذّى هو البدن أو النفس مع أنّ السبب موجود،فكذا ينبغى أن لا يقال:إنّ الفاعل هو العبد،و إلاّ فما الفرق بينهما.

ثمّ انظر إلى افترائه حيث قال:«مع أنّها ليست بصادره عنها عند المعتزله و غيرهم»أ لم يستبن له أنّ من أثبت هذه القوى من العدليّه قال:إنّ هذه الأفعال صادره عنها بلا تجوّز و لا مريه فى ذلك قطعا،إنّما ينفيه عنها من نفاها.

و الثانى من الدلائل: إنّه لا يشكّ عاقل فى أنّه يصحّ منّا أن نشكر المنعم علينا المحسن إلينا،و لا شبهه فى أنّ الشكر ليس إلاّ على الفعل دون المحلّيه أو العزم أو السببيّه،و إلاّ لجاز شكر المنعم-اسم مفعول-فإنّه محلّ،و شكر العازم على الإنعام الّذى تظهر علامه عزمه بوجه آخر غير الإنعام،و شكر الإكرام الّذى صار سببا للإنعام،و الكلّ ظاهره الفساد.

و الثالث:أنّه لو كانت أفعالنا صادره عن اللّه تعالى لكان أمرنا و نهينا عبثا بل سفها، فإنّ أحدا لا يأمر غيره بفعل نفسه.

و لا يمكن أن يقال:إنّ الأمر و النهى يتعلّقان بالعزم،فإنّا نعلم ضروره أنّ العزم على المعصيه ليس معصيه،فلو كان منهيّا عنه لكان معصيه.

و الرابع: إنّه لو كان الفاعل للأفاعيل هو اللّه تعالى لكان يجب أن تنسب إليه تعالى،

فیقال له:ظالم،ضارب،آکل،زانی،سارق،تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

و أمّا ما ذکره شارح«المقاصد»من قوله:

«و هذه الشبهه کنّا نسمعها من حمقی العوام و السوقیّه من المعتزله،فنتعجّب حتّی وجدنا فی کتبهم المعتبره،فتحقّقنا أنّ التعصّب یغطّی علی العقول،و تعمی القلوب الّتی فی الصدور،و لا أدری کیف ذهب علیهم أنّ مثل هذه إنّما تطلق علی من قام به الفعل لا من أوجد الفعل،أو لا یرون أنّ کثیرا من الصفات قد أوجدها اللّه تعالی فی محالّها و فاقا و لا یتّصف بها إلاّ المحال.نعم،إذا ثبت بالدلیل أنّ الموجد هو اللّه تعالی لزمهم صحّه هذه الشبهه (۱)بناء علی أصلهم الفاسد من إطلاق المتکلّم علی اللّه تعالی لإیجاده الکلام فی بعض الأجسام،و کان قول القائل لخصمه:«قولک باطل»حجّه،لکونه کلام اللّه تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.» (۲)

فهو قول مهجور،قائله عن الحقّ لمهجور،فلانّ کلامه هذا لخبط بعد خبط بعد خبط.

أمّا أوّلا: فلأنّه لم یفرّق بین الأفعال المتعدّیه و بین الصفات اللازمه،فتوهّم أنّه کما یکفی أن یقال لما قام به البیاض:«أبیض»و لا یجوز أن یقال لخالص البیاض:«أبیض»فکذلک یقال لما قام به الضرب و هو الکاسب:«ضارب»،و لا یقال:«ضارب»لمن خلق الضرب بواسطه کسبه،و لم یدر أنّ الفعل إنّما یدور بین الفاعل و المفعول،فإن کان الفعل متعدّیا نسب القیام إلی کلّ واحد من الفاعل و المفعول،و إذا کان لازما فلا ینسب قیامه إلاّ إلی الفاعل،إذ لا مفعول له ینسب إلیه.

و تحقیق ذلک أنّ کلّ حدث تعدّی من الفاعل إلی مفعول فهو نسبه بین الفاعل و المفعول، و کلّ نسبه لا بدّ أن یکون قائما بکلّ من المنتسبین،مثلا الضرب نسبه بین الضارب و المضروب،قائم بهما،و من هنا تقوم الضاربیّه بالفاعل،و المضروبیّه بالمفعول.

و أمّا إذا کان الحدث لازما لا یتعدّی إلی مفعول-کالقیام و القعود-فلیس بنسبه البتّه لیکون له متعلّقان یقوم بکلّ منهما،فیکون له متعلّق واحد هو الفاعل.

فقد علم من هذه الجمله أنّ کلّ حدث فهو إنّما ینسب إلی فاعله أو مفعوله،فإذا نسب إلی

۱- (۱)) فی شرح المقاصد:التسمیه.

۲- (۲)) شرح المقاصد ۴:۲۵۶.

الفاعل اتى باسم الفاعل،و إذا نسب إلى المفعول اتى باسم المفعول،يقال:«ضارب»للفاعل، و«مضروب»للمفعول،و هذا ممّا لا يشكّ فيه المبتدءون فى الصرف،فضلا عن الكاملين فى الكلام.

و أمّا نسبه الفعل بصيغه اسم الفاعل إلى غير الفاعل فممّا لا يشهد به عقل و لا نقل.و أمّا البياض و السواد و العلم و غيرها فهى أيضا إنّما تقوم بفاعلها و هو المبيّض و المسوّد و العالم، لا من أوجد البياض و السواد و العلم،فإنّه إنّما يكون فاعلا للتبييض و التسويد و التعليم،و هذا ممّا لا يشكّ فيه عاقل.

و بالجمله،فقد ظنّ هذا الفاضل أنّ المراد بالفاعل هو الموجد،و ليس كذلك،بل المقصود ما ذكرنا،و إذا كان كذلك فلا شبهه فى أنّ فاعل الزنا و السرقه و الظلم على مذهبهم ليس إلاّ اللّه القدّوس،فيلزم أن يكون هو الزانى،و هو السارق،و هو الظالم-تعالى عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا.

فافهم هذه الجمله،فإنّ من وعاها فوقاها وقى من حرّ نار عنادهم،و صرّ رياح لدادهم. (١)أعاذنا اللّه و سائر عباده المخلصين من شرّهم و سرّهم و حرّهم و قرّهم و ضرّهم و مرّهم و صرّهم.

و أمّا ثانيا: فلأنّه (٢)توهّم أنّ قولهم:«إنّ اللّه هو المتكلّم»مبنىّ على أنّ المتّصف بالشىء موجده لا من قام به،و ذلك بهتان مبين،فإنّ الحقّ فى تقرير مرامهم و تحرير كلامهم-على ما حقّقناه فى بعض المواضع-أنّه لا شبهه فى أنّه لا يمكن إطلاق المتكلّم حقيقه على اللّه تعالى، سواء جعل الكلام نفسيّا أو لفظيّا.

أمّا اللفظى فظاهر،و أمّا النفسى فلأنّ لفظ الكلام إنّما يطلق حقيقه على ما يتكلّم به و يلفظ،لا ما يقصد و يضمر.و ما ادّعوه من كونه حقيقه فيه هذر،و استشهادهم بقول الشاعر (٣)إماره محجوبيّتهم.

١- (١) أى خصومتهم،قال اللّه تعالى: قَوْماً لُدًّا أى شديد الخصومه.

٢- (٢) أى شارح المقاصد.

٣- (٣) إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فإذا كان على التقديرين مجازا لا بدّ من ترجيح أحد المجازين على الآخر،أو التردّد و الرجحان لأن يكون باعتبار الخلق،فإنّه حينئذ يكون إسناد التكلّم مجازيّا،و لا يكون فى اللفظ مجاز بوجه.

و أمّا إذا كان الكلام بمعنى الكلام النفسى فيكون المجاز فى اللفظ،و قد تقرّر عندهم انّ المجاز اللفظى لا بدّ فيه من قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى.و أمّا فى الإسناد المجازى فيكفى فيه الاعتماد على العقل،فلمّا لم تكن هاهنا قرينه على أن يكون المراد بالكلام هو النفسى-و لذا التجئوا إلى القول بكونه حقيقه فيه-وجب المصير إلى المجاز الّذى لا يحتاج إلى قرينه،و هو الإسناد المجازى.

و هذا كلام مثبت فى أراضى الأذهان بأوتاد التحقيق،و موثق على ظهور الأفهام بجبال التدقيق،فليع بالآذان،ثمّ ليق فى ألواح الأذهان.

و أمّا ثالثا: فلأنّ قوله:«و كان قول القائل لخصمه:قولك باطل حجّه لكونه كلام اللّه» كلام يستشمّ منه رائحه كثيفه الخلط و الذهول،فإنّ الكلام الاختيارى للعبد ليس بإيجاد اللّه تعالى على مذهبنا معشر العدليّه،ليلزم أن يكون حجّه على ما زعم،إنّما يلزم ذلك على ما ذهبوا إليه،و هو فى غايه الظهور عند بدايه العقول.

و الخامس من الدلائل: إنّ نهاء ما يبلغ إليه كلامهم هو أنّ اللّه-عزّ و علا-أجرى عادته بأن يخلق الفعل إذا عزم العبد،و لا يخلقه إذا لم يعزم،و هذا يقتضى أن لا يكون لغير العزم مدخل من جانب العبد،بل يكون كلّما عزم العبد على فعل وقع،و كلّ ما كرهه لم يقع.

و ليس كذلك بالظاهر،لأنّا نعلم ضروره أنّ الدواعى أيضا لها مدخل فى الفعل،و أنّ الصوارف لها مدخل فى الترك،حتّى أنّا لو عزمنا و صرفنا صارف لم نفعل ذلك الفعل البتّه، فعلم أنّ ما ادّعوه من إجراء عادته على ذلك و هم فاسد.

و السادس منها: لو كان اللّه هو الّذى أوجد فى العصاه العصيان،و فى الكفّار الكفر،لزم أن يكون العقاب على المعاصى و الكفر ظلما،كمن حبس رجلا ثمّ ضربه لقعوده عن إجابه دعوته،و هل هذا إلاّ ظلم،تعالى اللّه عن الظلم و عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا.

قیل:

إنّ الظلم إنّما یلزم لو کان تصرّفا فی ملک غیره،و أمّا إذا کان العباد کلّهم عباد اللّه تعالی فلا علیه أیّا ما یفعل،فله أن یخلق بدل المعاصی العقاب کما یخلق بدل المرض الموت،و لا شیء یمنع عنه،و لا یسأل عمّا یفعل.

و أیضا یجوز أن یکون العقاب للعزم الّذی صار سببا لخلق اللّه المعاصی و إن لم یکن العزم مطلقا ممّا یصلح لأن یکون مؤدّیا إلی العقاب،کما یقول السیّد لعبده:لا تسألنی کذا،فإنّک إن سألته أعطیتک و ضربتک،فإذا سأل فأعطاه فضربه لم یعدّ ظلما،فإنّه لیس مجبورا،إذ یمکنه أن لا یسأل،فکذا هنا نقول:إنّ اللّه تعالی قال لعباده:لا تعزموا علی کذا و کذا،فإنّکم إن تعزموا علیه فعلته لکم و عذّبتکم علیه،فإذا عزموا علی معصیه ففعلها اللّه تعالی لهم،فعذّبهم،لم یعدّ ذلک ظلما،فإنّهم لیسوا مجبورین علی ذلک،إذ یمکنهم أن لا یعزموا فلا یعذّبوا.

لا یقال:إنّ العزم أیضا مخلوق للّه تعالی عندکم،فیلزم الجبر لا محاله،إذ لا یمکنهم حینئذ أن لا یعزموا.

لأنّا نقول:إنّ العزم منشؤه الشهوه و الغضب،و هما و إن کانا مخلوقین للّه تعالی إلاّ أنّهما لا یلجآن صاحبهما إلی العزم،لیلزم الجبر.

هذا...و أقول:فیه وجوه من الکلام:

أمّا أوّلا: فلأنّ هذا المتبلّد الغبیّ لم یفهم معنی الظلم و لذلک ظلم عن الحق،فإنّ الظلم لا معنی له إلاّ وضع الشیء غیر موضعه- علی ما صرّح به أهل اللغه،و یشهد به العرف- سواء کان فی ملک الظالم أو ملک غیره،فما لحسه من أنّه تعالی إنّما یتصرّف فی عباده،و تصرّف الشخص فی ملکه لیس بظلم أنجس ممّا لحسه شیخه شیخ الأبالسه،أ لم ینظر إلی قوله تعالی: وَ أَنَّ اللّٰهَ لَیْسَ بِظَلاّٰمٍ لِلْعَبِیدِ (۱)و مَا اللّٰهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعِبٰادِ (۲)و من البیّن الضروری عند کلّ ذی بصیره أنّه لا یجوز مثل هذا الکلام إلاّ إذا سمّی الجور علی العباد ظلما،و لکن العمه البصائر و الأبصار صمّ عن آیات اللّه العزیز الجبّار.

و أمّا ثانیا: فلأنّ المرض و الموت إنّما هما عدمیّان،لیسا ممّا یمکن أن یقال:خلقه اللّه

۱- (۱)) آل عمران:۱۸۲،الأنفال:۵۱،الحجّ:۱۰.

۲- (۲)) غافر:۳۱.

تعالى،فإذا مرض شخص فإنّما انعدم عنه ما كان قد شمله من نعمه الصحّه،و كذا إذا مات فإنّما انعدم عنه ما قد كان شاملا له من نعمه الحياه،و إزاله النعمه عن شيء لا يكون ظلما البتّه،و أمّا العقاب،فهو تسليط المؤلم عليه،و إيجاد الألم فيه،فهو ظلم؛فويل لمن تنكّب عن الحقّ المعلوم،و قاس الموجود إلى المعدوم.

قال بعض من قارب عصرنا من فضلاء أصحابنا:

إنّ الكلام فى الأفعال التكليفيّه الاختياريّه،و المرض و الموت من الأفعال الطبيعيّه الاضطراريّه،فهذا الفرق يدلّنا على الفرق بين وضعهما و وضع التعذيب فى موضع الكفر.و هاهنا فرق آخر،و هو أنّ ما نحن فيه من الأفعال يقع بعضها كالتعذيب جزاء للآخر كالمعصيه،و ليس الأمر فى الموت و المرض كذلك و إن استعقب المرض الموت فى بعض الأحيان،على أنّا لا نسلّم وضع الموت فى موضع المرض،بل كلّ منهما ألم خاصّ يوضع فى موضعه،فإنّ الإيلام إنّما يكون ظلما إذا لم تكن فيه مصلحه بها يترجّح فعله بحسب الحكمه،و كثيرا ما يكون الايلام متضمّنا لمصالح عظيمه لا يكون بها ظلما،كما حقّق فى بحث الآلام من علم الكلام،انتهى عبارته بألفاظها.

أقول:فيه وجوه من الوهن:

أمّا أوّلا: فلأنّ الفرق بين المقيس و المقيس عليه بما ذكر من أنّ المقيس اختيارى و المقيس عليه اضطرارى لا يجدى،فإنّه حينئذ يكون القياس أظهر،فإنّه يجوز بالاتّفاق قياس الأدنى على الأعلى،و على هذا فيكون المعنى أنّه كما يعقّب اللّه تعالى المرض بالموت مع أنّ المرض ليس باختيار المريض،فبالطريق الأولى يجوز تعقيب العصيان بالعقاب،فإنّ العصيان قد عزم عليه العاصى،فكان بهذا الاعتبار اختياريّا،و لا شكّ أنّه لا يدفع هذا الكلام ما ذكره ذلك الفاضل.

و أمّا ثانيا: فلأنّا إن سلّمنا كون المرض من الأفعال الطبيعيّه فلا نسلّم أنّ الموت منها،بل الحقّ عند من تأنّق أنّ الموت إنّما هو من أفعال اللّه تعالى بلا توسّط الطبيعه،و هذا أشبه بما تقرّر عندنا من تعدّد الأجل (۱)كما لا يخفى.

۱- (۱)) من المعلّق و الحتمى.

و أمّا ثالثا: فلأنّ للخصم مجال أن يمنع كون العقاب جزاء للعصيان.

و أمّيا ثالثا: فلأنّ كلمه«لا يسأل عمّا يفعل»كلمه حقّ يراد بها باطل،و قد تداولها هؤلاء الظالّون من زمن شيخهم ملك الغاوين و رئيس العادين،و لم يفهموا معناه،و لم يعلموا مبناه،و ذلك لأنّ مبنى هذه الكلمه الطيّبه ما ذهبنا إليه معشر العدليّه من أنّ اللّه تعالى لا يفعل شيئا إلاّ لغرض و مصلحه،و لا يؤثّر إلاّ ما هو الأصلح،فمعنى هذه الكلمه أنّه تعالى لاٰ يُسْئَلُ عَمّٰا يَفْعَلُ ،فإنّ السؤال إنّما يكون عمّا يحتمل القبح أو المرجوحيّه،و أفعال اللّه تعالى كلّها راجحه لا قبح فيها أصلا،فلذلك لا يسأل عنها.

و أمّا رابعا: فلأنّ جعل الشهوه و الغضب سببين للعزم لا يجدى،إلاّ إذا قيل بأنّهما مستقلاّن فى اقتضاء العزم،و هو خلاف ما ذهبوا إليه،فإنّهم لا يثبتون خالقا غير اللّه تعالى.

و أمّيا خامسا: فلأنّا ننقل الكلام إلى صيروره الشهوه و الغضب أ هو باختيار العبد؟كلاّ على مذهبكم،بل هو أيضا من أفعال البارى-عزّ اسمه-فعاد المحذور.

قال بعض من قارب عصرنا:

إنّ قياس هذه المعاصى من العباد على فعل العبد ليس بصحيح،فإنّهم قائلون بأنّ اللّه تعالى أراد العصيان من عباده،و أمّا هذا العبد فمولاه لم يرد عصيانه،فلذلك إذا ضربه لم يكن ظلما.نعم،لو قاسها بفعل العبد إذا أذنه المولى كان صحيحا إن صحّ الحكم فى المقيس عليه.

أقول:لا وجه لهذا الكلام على ما ذهبوا إليه من أنّ اللّه تعالى يريد المعاصى و لكن لا يرضاها،فإنّهم ساووا بين المعصيه المراده و غير المراده،و لم يجعلوا للإراده و عدمها مدخلا فى صغر الذنب و كبره.نعم،يأتى الكلام فى أصلهم ذلك،فلنتكلّم هناك.و أمّا هاهنا فليس مضمار هذه المطارده.

الدليل السابع: إنّه لو كان اللّه فاعل هذه الأفعال لكان مريدا لها،لأنّ الفاعل المختار لا يفعل إلاّ بالإراده،فيلزم أن يكون الكفر من الكافر مرادا للّه تعالى،و الإيمان منه مكروها له تعالى،أو لا مرادا و لا مكروها،و إذا كان الكفر مرادا كان طاعه،فإنّ الطاعه لا معنى لها إلاّ امتثال أمر اللّه تعالى،و الأمر لا معنى له إلاّ إراده الفعل،و إذا كان الايمان مكروها كان

معصـيه،فـإنّ المعصـيه إنّمـا هو ترک مـا امر به،أو فعـل مـا نهى عنه،و النهى لاـ معنى له إلاّـ إراده الترک،و هى مسـتلزمه لکراهه الفعـل،فکـلّ مکروه منهىّ عنه،و قـد فرض الإيمـان مکروها فيکون منهيّا عنه،فهو معصـيه.و إن کان الإيمان لا مکروها و لا مرادا کان مباحا،و القول بهذه التوالى جمع أو واحد منها کفر،فالقول بأنّ اللّه فاعل جميع أفعال العباد کفر.

قيل فى الجواب:

ليس کلّ مراد فهو مأمور به،و لا کلّ غير مراد فهو منهىّ عنه،فإنّ الأمر إنّما يسـتلزم الرضاء و هو غير الإراده،إذ قـد يوجـد الإراده بـدون الرضـاء کمـا فى شـرب دواء مرّ للمرض،فإنّه مراد و مکروه،و ضـدّ الإراده ليس إلاّ عـدم الإراده دون الکراهه،بل هو ضـدّ الرضاء،فقـد علم أن ليس کلّ مراد طاعه و لا کلّ غير مراد معصـيه،ألا ترى أنّ اللّه قد أراد من الثلج البياض و لم يرد السواد،و لا يقال:إنّ بياضه طاعه و سواده معصيه.

هذا...أقول:و عليه جروح لا قصاص لها.

أمّـا أوّلاـ فلأـنّ غـايه ما احتاله أنّ الإراده قـد تنفکّ عن الرضاء،و الکفر موافقه الإراده دون الرضاء،و الطاعه موافقه الرضاء،دون الإراده،و لا يخفى على ذى فطنه أنّه يعلم علما قطعيّا ضروريّا أنّ إراده شخص ما لا يرضاه بل يکرهه،أو عدم إرادته ما رضيه ممّا لاـ يمکن إلاّـ إذا التجـا إلى ذلـک و افتقر إليه کمـا فى مثـل شـرب المرّ،فإنّه قـد التجأ إليه لمرض يـدفع بشـر به،و من أنکر هـذا الخطاب فليس أهلا للمؤاخذه و العتاب.

و إذا ثبت هـذا علم أنّ اللّه الحکيم القـدير الغنىّ على الإطلاق لا يريـد إلاّ ما يرضاه،و لا يکره إلاّ ما لا يرضاه،و إلاّ لزم الاحتياج إلى الغير،تعالى عن ذلک علوّا کبيرا.

و إذا ثبت هذا فقد تأسّس ما ذکرناه من الدليل،و تهدّم ما بنوه من التخييل و التسويل.

و أمّا ثانيا: فلأنّ ما ادّعوه هؤلاء العمّه القلوب و الأبصار من أنّ الإراده قـد تتحقّق بـدون الرضاء خلاف ما يشـهد به الوجدان،فإنّ إراده ما يکره إنّما يصدر عن السفيه أو المجنون،على توقّف فيهما.

و أمّا ما مثّلوا به من شرب المرّ لدفع المرض فهو فى غايه المراره،فإنّ الرضاء بالشرب

أيضا حاصل هاهنا،لأنّه وسيله إلى دفع الألم،و إنّما المفقود فيه هو الشوق الجبلّى.

و أمّا ثالثا: فلأنّه لم يفرق بين قولهم:أراد كذا،و أراد من فلان كذا،إنّ اللّه لا يقال:أراد من الثلج البياض،فإنّه لا يطلق ذلك إلاّ إذا كان مدخول«من»مختارا فى ذلك المراد،كما يقال:أراد من زيد الإيمان،و أمّا نحو بياض الثلج فإنّما يقال:أراد بياض الثلج،و كم بين المعنيين من فرق لا يخفى إلاّ على من هام فلم يستفق.

الدليل الثامن: إنّه يلزم أن يكون اللّه تعالى سفيها،تعالى عن ذلك علوّا كبيرا.

بيانه:أنّه يأمر بما لا يريد،و ينهى عمّا يريد،و إنّا نعلم ضروره أنّ من أمر منّا بشىء لا يريده أو يريد تركه،أو ينهى عمّا لا يكرهه أو يريده يعدّ سفيها.

قيل فى الجواب:

إنّا لا ـ نسلّم أنّ الأمر بما لا يريد و النهى عمّا يريد سفه،إنّما يكون سفها لو لم تكن فيهما مصلحه اخرى كإظهاره المطيع من العاصى،و إقامه الحجّه على الكافر و العاصى،ألا ترى أنّه يجوز أن يأمر السيّد عبده بما يريد منه أن لا يفعله،و ذلك إذا هدّده ملك لضربه العبد،فاعتذر إليه أنّه يعصيه فيما يأمره،و كذا يجوز أن يأمر السلطان اعداءه بأمر ليعصوه فيقوم عليهم الحجّه،فيجازيهم،و غير ذلك من المصالح الّتى تصلح لأن تكون للأمر و النهى.

انتهى ما تمحّلوه هؤلاء الهائمون الّذين هم للباطل يشرعون،و عن الصدق إلى المين يسرعون.

و فيه وجوه من الخبث:

أمّا أوّلا: فلأنّك قد علمت أنّ الطاعه إنّما تكون بما يراد،و المعصيه بما لا يراد بل يكره، فالأمر و النهى لحكمه إظهار المطيع من العاصى إنّما يتصوّر إذا اريد بالأمر المأمور به،و كره بالنهى المنهىّ عنه،و إلاّ لم يتحقّق الإطاعه و العصيان ضروره.

و قال بعض من قارب أواننا هذا فى ردّ هذه الفقره:

إنّ المستدلّ ادّعى الضروره فى الحكم باستحاله الأمر بما لا يراد و النهى عمّا يراد من العاقل،فلا يسمع ما يدّعيه المجيب،فإنّه فى مقابله الضروره،و لا تسمع دعوى تقابل الضروره.

و أنت خبير بأنّه لا يسمن و لا يغنى من جوع،فإنّ المجيب إنّما يقول:إنّ الضروره إنّما تقتضى كون الآمر بما لا يريده و لا يريد فيه مصلحه،و الناهى عمّا يريده و لا يريد بالنهى مصلحه سفيها،لا مطلق الآمر بما لا يريد،و الناهى عمّا يريد؛و مثل هذه الدعوى تسمع،و ليس هو فى مقابله الضروره،و من ادّعى عموم الضروره لم يسمع ادّعاؤه،فالوجه فى الردّ ما ذكرنا،فقه. (1)

و أمّا ثانيا: فلأنّا لا نسلّم أنّه قد تحقّق فى هذه المقامات أمر حقيقه،بل الحقّ أنّ الموجود إنّما هو صيغه الأمر بلا معناه،و أمّا أوامر اللّه تعالى فليست كذلك اتّفاقا.

و أمّا ثالثا: فلأنّ المدّعى إنّما يثبت لو كان فى هذه المقامات طلب فعل و لا تكون إراده، إذ لو لم يكن طلب الفعل و لا تكون إراده لا يفيد هاهنا،فإنّ اللّه تعالى قد طلب الأفعال و مع ذلك لم يردها،و وجود طلب الفعل هاهنا ممنوع،و إذا لم يكن طلب الفعل لم يكن من موضع النزاع.

قيل فى ردّ هذا الجواب:

إنّه لا يجوز أن لا يكون الأمر هنا لطلب الفعل،فإنّه لا يخلو:

إمّا أن يكون باقيا على حقيقته و مع ذلك لم يرد الطلب،و ذلك ظاهر الفساد،فانّه حينئذ يكون غلطا.

أو لا يكون باقيا على حقيقته بل يكون مجازا،فلا بدّ له من قرينه،و لو نصبت لأخلّت بالمقصود،فإنّه حينئذ يعلم العبد مصلحه الأمر فيطيع،فيختلّ ما قصده المولى من الاعتذار.

و أنت تعلم أنّه لا يجب أن تنصب قرنيه لفظيه يفهمها العبد،بل تكفى الحاليّه الّتى لا يفهمها سوى المولى و الملك،و هو فى غايه الظهور.

و أمّا رابعا: فلأنّهم أثبتوا القاعده الكلّيّه،و هى أنّ أوامر اللّه تعالى و نواهيه كلّها بالنسبه إلى العصاه لم تلاحظ فيها الإراده بهذه الأمثله الجزئيّه الّتى ذكروها،و هذا غير جائز.

1- (1)) من الوقايه أى فاحفظه.

و فيه:أنّهم ما أثبتوا القاعده بهذه الأمثله،بل إنّما أثبتوها بما زعموه برهانا،و إنّما ذكروا هذه الأمثله مؤيّدات.

الدليل التاسع: إنّه إذا لم يستحقّ المطيع ثوابا،و لا العاصى عقابا لكون الإطاعه و المعصيه فعل اللّه تعالى و لا يجب على اللّه شىء،لجاز أن يعذّب سيّد المرسلين بالعذاب الدائم،و يثاب إبليس و فرعون و هامان بالثواب الدائم،و حينئذ فلا فائده للطاعه،و لا مضرّه للمعصيه،فيكون الزاهد سفيها،و يختلّ الشرع و النظام،و يكون الإرسال و الإنزال عبثا و سفها.

قيل فى الجواب:

إنّا إنّما ندّعى أنّ الإطاعه و المعصيه بالذات لا يوجبان الثواب و العقاب،و أمّا بعد التكليف فالطاعه صارت علامه و سببا مرجّحا للثواب و إن لم ينته الترجيح إلى حدّ الوجوب،و كذا المعصيه صارت سببا مرجّحا للعقاب و إن لم ينته إلى حدّ الوجوب،و أمّا جواز وقوع العقاب للمطيع و الثواب للعاصى فقد اضمحلّ فى طراد (۱)وجوب الوفاء بالوعد و الوعيد.

هذا ما زجّاه من الأكاذيب الفاسده و روّجه من البضائع الكاسده.

و أقول:فيه شرود عن الإصابه من وجهين؛ أمّا أوّلا: فلأنّ الترجيح الغير المنتهى إلى حدّ الإيجاب لا يفيد،إذ لا يدرأ جواز خلافه،فعاد ما قلنا من جواز عقاب المطيع و إثابه العاصى،فعاد المحذور بحذافيره. (۲)

و أمّا ثانيا: فلأنّ ما ذكره من وجوب الوفاء بالوعد و الوعيد ذهول عن أصله و عقيدته،فإنّه لا يجب على اللّه فى أصلهم شىء فيجوز أن لا يفى بما وعد أو أوعد،فعاد المحذور.

الدليل العاشر: إنّه لو كان اللّه تعالى خالقا للمعاصى و الكفر و الضلال لجاز أن تكون الأنبياء كلّهم كاذبين،نصرهم اللّه بالمعجزات إضلالا للناس،لما جرت عادته

۱- (۱)) أى فى وجوب

۲- (۲)) أى بتمامه.

من تضـليل أكثر الناس.قـال تعـالى: وَ قَلِيـلٌ مِنْ عِبٰادِيَ الشَّكُورُ (۱)و قَلِيـلٌ مٰا هُمْ (۲)إلى غير ذلك،فينهـدم الـدين و الشـرع و ما يبتنيان عليه.أعاذنا اللّه و سائر عباده الصالحين من هذه العقيده المفضيه (۳)إلى مثل هذه الشنيعه.

قيل فى جوابه:

إنّ سنّه اللّه لم تجر على إضـلال الناس مطلقا،بل إنّما جرت بإضـلال من اختار أسـبابه،و أيضا جرت العاده بأن لا يخلق المعجزه على أيدى الكذّابين،و أن لا يكون الرسول إلاّ نفسا خيّره،غير كاذبه،داعيه إلى الخير.

هذا...و أقول:فيه شروس عن الصواب من وجوه:

الأوّل: إنّا قـد ذكرنـا أنّ اختيـار أسـباب الضـلال أيضـا من فعـل اللّه على مـذهبهم،و مـا تستّر به...من أنّ العزم ناش عن القوّتين الشهويّه و الغضبيّه فقد عرفت أنّه لا يسمنهم إلاّ من فضلات وساوس إبليس،فهذا هو المبنى،فقس عليه السقف.

الثـانى: إنّ جريان عاده اللّه إنّما يعلم بالمشاهـده أو ما فى حكمه،فما أدراه أنّه قـد جرت عاده اللّه تعالى على أن لا يخلق البيّنات على يد الكاذب،و بأىّ طريق يعلم أنّ الأنبياء ليسوا كاذبين مفترين على اللّه تعالى؟

الثـالث: إنّ قوله:و أن لاـ يكون الرسول...غفول عن تسـكّع،فإنّ ما ادّعاه من أنّ الرسول لا يكون إلاّ نفسا خيّره،مسلّم و النزاع فى أنّه يجوز أن يكون الرسل كاذبين غير مرسلين من اللّه تعالى.

الدليل الحادى عشـر: إنّه إذا كان كلّ من الطاعات و المعاصى أفعال اللّه،و لا يجب عليه تعالى شىء-على زعمهم-لزم أن تكون الإثابه على الطاعات و العقاب على المعاصـى ممكنا لا واجبا،فيلزم أن لا يكون لهم جزم بنجاتهم،و هل هـذا إلاّ تهاون فى الدين لعدم التعويل عليه و الإذعان له؟

۱- (۱)) سبا:۱۳.

۲- (۲)) ص:۲۴.

۳- (۳)) أى المنجّزه.

كما نقل أنّه جاء إلى...أبى بكر،جاثليق من النصارى،فسأله فقال:أخبرنا أيّها الخليفه! عن فضلكم علينا فى الدين؟فإنّا جئنا نسأل عن ذلك.

فقال أبو بكر:نحن مؤمنون و أنتم كفّار،و المؤمن خير من الكافر،و الإيمان خير من الكفر.

فقال:هذه دعوى يحتاج إلى حجّه،فخبّرنى أنت مؤمن عند اللّه أم عند نفسك؟

فقال أبو بكر:أنا مؤمن عند نفسى و لا أعلم بما لى عند اللّه.

فقال:فهل أنا كافر عندك على مثل ما أنت مؤمن،أم أنا كافر عند اللّه؟

فقال:أنت عندى كافر،و لا أعلم ما لك عند اللّه.

فقال الجاثليق:فما أراك إلاّ شاكّا فى نفسك و فىّ،و لست على يقين من دينك،فخبّرنى أ لك عند اللّه منزله فى الجنّه بما أنت عليه من الدين تعرفها؟

فقال:لى منزله فى الجنّه أعرفها بالوعد،و لا أعلم هل أصل إليها أم لا؟

فقال:فترجو لى أن تكون لى منزله فى الجنّه.

قال:أجل، (۱)أرجو ذلك.

فقال الجاثليق:فما أراك إلاّ راجيا لى و خائفا على نفسك،فما فضلك علىّ فى العلم.

ثمّ قال سلمان:فكأنّما ألبسنا جلباب المذلّه،فنهضت حتّى أتيت عليّا،فأخبرته الخبر، فأقبل-بأبى و أمّى-حتّى جلس،و النصرانى يقول:دلّونى على من أسأله عمّا أحتاج إليه.

فقال له أمير المؤمنين:يا نصرانى!فو الّذى فلق الجنّه و برأ النسمه (۲)لا تسألنى عمّا مضى و ما يكون إلاّ أخبرتك به عن نبىّ الهدى محمّد صلّى اللّه عليه و آله.

فقال النصرانى:أسألك عمّا سئلت عنه هذا الشيخ.خبّرنى أ مؤمن أنت عند اللّه أم عند نفسك؟

فقال أمير المؤمنين عليه السّلام أنا مؤمن عند اللّه كما أنّنى مؤمن فى عقيدتى.

قال الجاثليق:اللّه أكبر،هذا كلام واثق بدينه،متحقّق فيه بصحّه يقينه،فخبّرنى الآن

١- ((١)) أي نعم.

٢- ((٢)) أي العباد.

عن منزلتک فی الجنّه ما هی؟

فقال:منزلتی مع النبی الامّی فی الفردوس الأعلی،لا أرتاب لذلک،و لا أشکّ فی الوعد به من ربّی.

هذا ما ذکره الإمام علیّ بن موسی بن جعفر بن محمّد بن محمّد الطاوس العلویّ الفاطمی-رضی اللّه عنه و أرضاه-فی کتاب«التحصین لأسرار ما زاد من أخبار کتاب الیقین»ناقلا عن الحسن بن أبی طاهر أحمد بن محمّد بن الحسین الجاوانی فی کتابه«نور الهدی و المنجی من الردی»ثمّ ساق الحدیث إلی آخره. (۱)

فهذا الحدیث صریح فی أنّ ذلک الشیخ توهّم ما لزم هؤلاء،و أنّ أمیر المؤمنین علیه السّلام قد بیّن،فلذلک ذکرنا القصّه بأکثرها،ولی فیها مآرب (۲)اخری.

قیل فی الجواب:

إنّه إن أراد بلزوم الشکّ فی الإثابه لزومه نظرا إلی ذات الطاعه و المعصیه فهو مسلّم،و لا یلزم منه تهاون فی الدین و توان (۳)فی الإذعان،و إن أراد به لزومه نظرا إلی الوعد الواجب الإنجاز فکلاّ،فإنّا نجزم بالجزاء بالوعد و الوعید،فلا یلزم الشکّ الموجب للتهاون بالدین.

هذا...و أقول:لقد هام هذا المکتظّ (۴)قلبا من الدقاریر (۵)فی فیافی (۶)الوساوس و التزاویر،فإنّه قد نسی ما سوّل له شیخه من أنّه لا یجب علی اللّه تعالی شیء حتّی الإیفاء بما وعد،و إذا کان زعمهم ذلک فیلزم الشکّ فی الجزاء بکلّ وجه یؤخذ،بالنظر إلی ذات العمل أو الوعد و الوعید.

الدلیل الثانی عشر: إنّه لو کان الکفر بقضاء اللّه تعالی-کما قالوا-لوجب الرضاء به، فإنّ الرضاء بالقضاء واجب حتّی أنّه جعل من الإیمان،مع أنّ الرضاء بالکفر کفر.

۱- (۱) راجع:الیقین باختصاص مولانا علیّ بإمره المؤمنین.تحقیق:الأنصاری،:۶۴۱-۶۳۷.

۲- (۲) أی حوائج.

۳- (۳) أی ضعیف.

۴- (۴) اکتظّ:امتلأ و اشتدّ امتلاؤه.

۵- (۵) الأباطیل.

۶- (۶) الفیف:الصحراء الواسعه المستویه.و الطریق بین جبلین.و المکان تضطرب فیه الریاح.

قیل فی الجواب:

إنّا نسلّم أنّه یجب الرضاء بالقضاء،إلاّ أنّ القضاء لیس إلاّ الکفر مثلا،و ما لیس بواجب أن یرضی به بل یجب التجنّب عن قبوله و الرضاء به لیس إلاّ اتّصاف العبد به، فما یجب الرضاء به غیر ما یجب التنفّر عنه.

و قال صاحب«المقاصد»فی الجواب:إنّ الکفر مقضیّ لا قضاء،و الرضاء إنّما یکون بالقضاء أی قضاء الکفر و فعله و تقدیره. (۱)

أقول:أمّا الأوّل: فیردّ بأنّ العبد إنّما اتّصف بجعل اللّه إیّاه متّصفا،إذ لا شیء إلاّ و هو مخلوق للّه تعالی بلا توسّط،فیلزم المحذور.

و أمّا الثانی: فقد ردّ بأنّ نفس القضاء صفه من صفات اللّه،فکیف یتعلّق به رضاء العبد؟

و دفع بأنّه لا محذور فی تعلّق رضاء العبد بفعل اللّه تعالی أو بتعلّق صفته تعالی،و هاهنا کذلک.

و من زعم صحّه الردّ أجاب بأنّا لا نسلّم أنّ الرضاء بالکفر مطلقا غیر جائز،بل الرضاء بالکفر من حیث ذاته و من حیث إنّه یکتسبه العبد غیر جائز،و أمّا من حیث إنّه بقضاء اللّه تعالی فکلاّ،ما الدلیل علی امتناعه.

و أنت خبیر بوهن الجوابین؛

أمّا الأوّل: فلأنّه لا معنی للرضاء إلاّ إراده أن یقضی اللّه بما یقضی بلا کراهه له،فیلزم أن یجب إراده أن یخلق اللّه فی العبد الکفر،و إراده ذلک مستلزم لإراده أن یکون العبد محلاّ للکفر بلا شکّ و ریبه.

و أمّا الثانی: فنظیر ما ذکر،فإنّ الرضاء بما هو قضاء من حیث هو قضاء یستلزم الرضاء بکسب العبد أیضا،و لأنّ کسب العبد أیضا بقضاء اللّه،فیلزم وجوب الرضاء به.

الدلیل الثالث عشر: لو کانت المعاصی مخلوقه لله تعالی لجاز أن یخلق الکذب فی کلامه

۱- (۱)) راجع:شرح المقاصد ۴:۲۷۸.

اللفظی،فیجوز أن یکون الوعد و الوعید الّذی فیه کلّه کاذبا فیرتفع الاعتماد علیه،و لا یکون رجاء و لا خوف؛و لا یخفی ما فیه من الفساد العظیم،تعالی عنه علوّا کبیرا.

قیل فی الجواب:

إنّا إنّما نقول بجواز خلق الکذب فی العبد،و أمّا التکلّم به و الاتّصاف به فهما لا شکّ فی أنّه نقص لا یجوز علی الملک القدّوس،و أمّا الکلام اللفظی فهو إن کان مخلوقا إلاّ أنّه أصدق دالّ علی صفته تعالی،بدلیل إعجازه،فإنّ المعجز إنّما یعجز بصدقه و إلاّ فهو السحر و الشعبده.

انتهی...و أقول:لا فرق بین کلام العباد و الکلام اللفظی الدالّ علی کلام اللّه النفسی علی زعم هؤلاء فی أنّ کلاّ منهما بخلق اللّه تعالی بلا توسّط قدره اخری،فکما جاز أن یخلق الکذب فی أقوال العباد فلم لا یجوز أن یخلقه فی الکلام اللفظیّ الدالّ علی کلامه النفسی،فإن عاد إلی ما استجفر (۱)علیه من أکل ما أکل،من أنّه قد جرت عاده اللّه تعالی علی أن لا یخلق الکذب و کذا غیره من المعاصی إلاّ فیمن قصدها،عدنا إلی ما أسلفنا من أنّ جری العاده لا یعلم إلاّ بالمشاهده أو ما فی حکمها.

و أمّا ما لحسه من أنّ المعجز صادق فیکون الکلام اللفظی صادق الدلاله علی الکلام النفسی،فهو...و أبرد من نفسه،فإنّه عمی عن الباب،بل تسوّر المحراب،فإنّ صدق المعجزه لا یراد به إلاّ أن یکون صادقا فی دلالته علی حقّیّه المرسل،و ذلک إنّما یکون ببلاغه نظمه،و تناسق درر ألفاظه،و هو لا یستلزم صدق معناه،ألا تری أنّ أبلغ الأشعار أکذبها،علی أنّ ما ذکره إنّما یتمّ فی الکلام المعجز و هو القرآن حسب،و أمّا الکتب الاخر فالکلام فیها باق لم یفضض ختامه.

الدلیل الرابع عشر: إنّه لو کانت الأفعال مخلوقه للّه تعالی دون العباد لم یکن تحت طوقهم،فیکون التکلیف بها تکلیفا بما لا یطاق،و هو محال عقلا و سمعا.

۱- (۱)) أی نوی علی الأکل.

قیل:

إنّ التکلیف بما لا یطاق إنّما یلزم لو لم تکن قدره،لا کاسبه و لا مؤثّره،و نحن لا نقول بذلک،علی أنّ تکلیف ما لا یطاق لا یمتنع عقلا،إذ لا حسن و لا قبح عقلا،و السمع إنّما یدلّ علی عدم الوقوع لا عدم الجواز.

انتهی...و أقول:... أمّا أوّلا: فلأنّ التبرقع بالقدره الکاسبه من ثمار ذلک الشجر الّذی غرسه شیخهم من بذر التزویر،و قد عرفت أنّه لا یسمن و لا یغنی من جوع التقتیر،و أن لیس ما وضعوه قدره إلاّ قدره قد أشربوها فی قلوبهم.

و أمّا ثانیا: فلأنّ منعه من امتناع تکلیف ما لا یطاق وهم قد ورّطه فیه تساویل شیخه صاحب لواء الأوهام،و بیان هذا المقام مفتقر إلی ضرب من الکلام،فنقول:

قال شارح«المقاصد»فی تحریر محلّ النزاع فی تکلیف ما لا یطاق:

إنّ ما لا یطاق له ثلاث مراتب:الاولی-و هی الأقصی-ما یمتنع فی نفسه،کاجتماع النقیضین و قلب الحقائق،و الثانیه-و هی الأدنی-ما یمکن فی نفسه لکن یمتنع لعلم اللّه تعالی بعدمه،أو إرادته تعالی عدمه،أو إخباره بعدمه.و الثالثه-و هی الوسطی- ما یمکن فی نفسه لکن قد جرت العاده بأن لا تتعلّق به قدره العبد،کخلق الأجسام و الصعود إلی السماء.

و لا نزاع إلاّ فی المرتبه الثالثه،فإنّ الاولی ممتنع اتّفاقا،و الثانیه جائز اتّفاقا،فالثالثه هی الّتی جوّز الأشعری التکلیف بها بمعنی طلب تحقیق الفعل و الإتیان،و استحقاق العذاب علی ترکه،لا علی قصد التعجیز لإظهار عدم الاقتدار علی الفعل کما فی التحدّی بمعارضه القرآن،فإنّ التکلیف التعجیزی لا یتعلّق إلاّ بما لا یطاق اتّفاقا،فلا یکون محلّ النزاع،و هذا المعنی قد صرّح به شارح«المقاصد». (۱)

و أنت إذا تنکّبت عن العناد،و رفضت سنن اللداد،تیقّنت أن هؤلاء الشیاطین لم یروموا بذلک إلاّ التلبیس،و اقتفاء سنن رئیسهم إبلیس،فإنّ العاقل المنصف إذا راجع إلی عقله السلیم تیقّن أن لا فرق بین المحالّ الأصلی و العادی مع فرض بقاء العاده،و ما مثل العادی مع بقاء العاده إلاّ کفرض وجود شیء علی تقدیر وجود مثله،لا فرق بینهما یفید فی

۱- (۱)) راجع:شرح المقاصد ۴:۲۹۸.

متنازعنا،و كما لا يجوّزون التكليف بالمحال الذاتى كذلك ينبغى أن لا يجوّزوا التكليف بالمحال العادى إلّا بخرق العاده،و لكن لا تشعرون،فويل لكم و لمن تبعكم من الأشرار،ملعونين أينما ثقفوا لدى العزيز الجبّار.

الدليل الخامس عشر: إنّه لو لم تكن أفعال العباد باختيارهم و تأثير قدرتهم بل بقدره اللّه-عزّ و جلّ-لزم إفحام الأنبياء عليهم السّلام فإنّه يمكن أن يقول لهم الكفّار:ادع إلى ربّك أن يخلق فىّ الإيمان لأومن بك،فإن قال النبى:«لا يخلق إلّا إذا اخترته،و قد خلق فيك القدره، و أجرى عادته بأن يخلق الفعل عند عزمك عليه»طالبه الخصم بالدليل على إجراء العاده، بل يقول:إنّ ذلك ليس إلّا عقيده الأشاعره الصاخره الجبريّه المشبّهه القدريّه،أو يقول:

ليكن من معجزتك أن تخرق هذه العاده.

الدليل السادس عشر: إنّ ما ذكره هؤلاء العمّه البصائر من الكسب الّذى يفسّرونه بالعزم و القصد إنّما يتمّ فى الأفعال الظاهريّه،و أمّا العقائد الباطنيّه فلا معنى للعزم عليها،بل العزم هو العقيده،مثلا لا يمكن أن يقال:قد عزم على الكفر فخلق اللّه تعالى فيه الكفر،إذ لا معنى للعزم على الكفر زائدا على الكفر،و ذلك فى غايه الظهور لمن لم يلق الحقّ وراء الظهور،و من أنكره فهو أنكر من الكلب العقور،فويل له ثمّ ويل و ثبور.

الدليل السابع عشر: إنّ ما سوّلت لهم أنفسهم من أنّ اللّه تعالى إنّما أراد القبيح و أوجده لإراده العبد إيّاه و عزمه عليه،فلا يلزم أن يكون ظالما،فإنّه إنّما أوجد القبيح لئلّا يلزم جبر العبد على الطاعه،فينتفى عنه استحقاق الثواب،تستّر بظلمه الفضيحه،و تبرقع بفظاعه قبيحه،فإنّ كلّ عاقل يعلم بداهه لا يشكّ فيه أنّ الإكراه و الجبر إنّما يصدق على إراده خلاف ما أراده المكره،دون عدم إراده ما أراده و إلّا لزم أن يكون أكثر الناس مكرها لأكثرهم،فإنّه لا يخطر ببال أكثرهم فعل أحد فضلا عن أن يريد أو لا يريد،و إذا كان كذلك فإذا أراد العبد معصيه و لم يردها اللّه تعالى و لم يخلقها لا يقال لذلك:إنّه تعالى جبر العبد على ترك المعصيه،و إذا كان كذلك فكانت إراده اللّه تعالى القبيح و إيجاده قبيحا؛إذ لم يبق حينئذ فرق بين أن يريد العبد ذلك الفعل فأراده اللّه أو لم يرده أحد سواه تعالى،و صدور القبيح و إرادته من اللّه محال.

ص :۴۷

و أمّا ما انجفلوا فيه (۱)من تجویز فعل القبیح متلبّسین بقوله تعالى: يَفْعَلُ اللّهُ مٰا يَشٰاءُ (۲)و يَحْكُمُ مٰا يُرِيدُ (۳)فقد حثونا على رءوس قائلیه التراب،و اللّه أعلم بالصواب.

فصل في ذكر الأدلّه النقليّه على المذهب الحقّ

اشاره

اعلم أنّ القرآن مملوّ من ذلک،لکنّ الاستدلال بها على أنواع:

الدليل الأوّل:كلّ ما تضمّن من الآی مدح المؤمن و المطيع،و ذمّ الكافر و العاصی،

كقوله تعالى: وَ إِبْرٰاهِيمَ الَّذِی وَفّٰى (۴)إِنَّهُ كٰانَ عَبْداً شَكُوراً (۵)و قوله تعالى: تَبَّتْ يَدٰا أَبِی لَهَبٍ (۶)

و قد عرفت سابقا أنّ المدح و الذّم إنّما يتعلّقان بالفعل الّذی صدوره بالاختیار،و قد مرّ تحقيقه،فليرجع إليه.

الدليل الثانی:كلّ ما دلّ من الآيات على المجازات بالثواب أو العقاب،

كقوله تعالى:

اَلْيَوْمَ تُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمٰا كَسَبَتْ (۷)

و استحقاق الجزاء إنّما يكون بفعل مختار كما أمضيناه سابقا،فليتذكّر.

الدليل الثالث:كلّ ما دلّ من الآيات على استناد الأفعال إلى العباد،

كقوله تعالى:

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ (۸)

و قد عرّفناک سابقا أنّ الفعل إنّما يستند إلى فاعله لا عازمه كما يزعمه هؤلاء الجهل.

الدليل الرابع:كلّ ما دلّ من الآی على العفو و الغفران،

كقوله تعالى: عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ (۹)

۱- (۱) أی سقطوا.

۲- (۲) ابراهيم:۲۷.

٣- (٣)) المائده:١.

٤- (۴)) النجم:٣٧.

٥- (۵)) الإسراء:٣.

٦- (۶)) المسد:١.

٧- (٧)) غافر:١٧.

٨- (٨)) المائده:٣٠.

٩- (٩)) التوبه:۴٣.

و قوله تعالى: وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ (۱)و لا شكّ أنّ العفو عن فعل نفسه لا معنى له،بل إنّما هو عن فعل غيره فعلا مختارا.

الدليل الخامس:كلّ ما دلّ من الآى على الإنكار على العباد،

كقوله تعالى: لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبٰاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۲)

و الإنكار إنّما يكون على الفعل الاختياريّ،دون العزم و الفعل الجبرى.

الدليل السادس:ما دلّ على تفويض الفعل إلى مشيّه العباد،

و هو معنى كونه اختياريّا، و لا معنى لتفويض العزم إلى المشيّه،فإنّ العزم نوع مشيّه،على أنّه لا يجرى فى قوله: فَمَنْ شٰاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شٰاءَ فَلْيَكْفُرْ (۳)لما علمت من أنّ العزم على الإيمان و العزم على الكفر لا يغاير الإيمان و الكفر.

الدليل السابع:ما دلّ على الإنكار على الّذين نفوا عن أنفسهم الاختيار،و فوّضوا أفعالهم القباح إلى مشيّه اللّه-عزّ و جلّ-

كقوله: وَ قٰالُوا لَوْ شٰاءَ الرَّحْمٰنُ مٰا عَبَدْنٰاهُمْ (۴)

الدليل الثامن:ما امر فيه بالمسارعه و الاستباق إلى الطاعات،

كقوله تعالى: وَ سٰارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّكُمْ (۵)و قوله: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰاتِ (۶)

و المسارعه و الاستباق إنّما يكون فى الأفعال الاختياريّه،و لا تجوز إراده المسارعه و الاستباق إلى العزم،فإنّه لا يفيد ثوابا و لا عقابا،و لا يستلزم الفعل،لجواز حصول الكراهه بعده،فافهم.

الدليل التاسع:ما دلّ على الأمر بالأفعال،

و لا يتصوّر الأمر بما لا يكون باختيار المأمور،و ليس العزم كافيا فى الامتثال ليقال:إنّ المأمور به هو العزم،إذ يجوز انتفاض العزم.

الدليل العاشر:إنّ اللّه تعالى أمر بالاستعانه باللّه و الاستعاذه من الشيطان،

و لو كان اللّه مضلّا فكيف[تجب]الاستعانه؟بل تجب الاستعاذه منه،تعالى عن ذلك علوّا كبيرا،و

۱- (۱)) آل عمران:۳۱.

۲- (۲)) آل عمران:۷۱.

۳- (۳)) الكهف:۲۹.

۴- (۴)) الزخرف:۲۰.

۵- (۵)) آل عمران:۱۳۳.

۶- (۶)) البقره:۱۴۸،المائده:۴۸.

لو كان إيمان الكفّار معارضه للّه فى إرادته فتجب الاستعانه بالشيطان،فإنّه المعارض للّه و إن ضعف؛نعوذ باللّه من عقيده تستلزم هذه الشناعه.

الدليل الحادى عشر:إنّ اللّه تعالى نفى أن تكون للناس على اللّه حجّه،

و يلزم على عقيدتهم أن تكون للكفّار و العصاه على اللّه حجّه مفحمه هى:إنّك أضللتنا و أوردتنا فى مهاوى المعاصى،فإن قال اللّه فى جوابهم:إنّكم عزمتم فخلقت لإجرائى عادتى بذلك،قالوا له:لم أجريت عادتك بذلك،أ فكنت قادرا على عدم الفعل عند العزم أم لا؟فيقول اللّه تعالى:كنت قادرا و مع ذلك فعلت،و حينئذ فتتمّ حجّتهم على اللّه تعالى،اللّهم أعذنا من الانعثار فى مثل هذا المهوى،و أجرنا من اتّباع ثوران الهوى.

كلمه جامعه:

و لنعم ما قاله الصاحب بن عبّاد-رضى اللّه عنه و أرضاه-حيث قال: (۱)

كيف يأمر بالإيمان و لم يرده،و ينهى عن الكفر و قد أراده،و يعاقب على الباطل و قدّره،و كيف يصرفه عن الإيمان ثمّ يقول: أَنّى يُصْرَفُونَ (۲)و يخلق فيهم[الإفك ثمّ يقول: أَنّى يُؤْفَكُونَ (۳)و أنشأ فيهم]الكفر ثمّ يقول: كَيْفَ تَكْفُرُونَ (۴)و يخلق فيهم لبس الحق ثمّ يقول: لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبٰاطِلِ (۵)و صدّ عنهم السبيل ثمّ يقول:

لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ (۶) و حال بينهم و بين الإيمان ثمّ قال: وَ مٰا ذٰا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللّٰهِ (۷)و ذهب بهم عن الرشد ثمّ قال: فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (۸)و أضلّهم عن الدين حتّى أعرضوا ثمّ قال: فَمٰا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَهِ مُعْرِضِينَ (۹).

و لنعم ما قال أبو العلاء المعرّى:

)زعم الجهول و من يقول بقوله)إنّ المعاصى من قضاء الخالق

۱- (۱)) شرح المقاصد ۴:۲۶۱.

۲- (۲)) غافر:۶۹.

۳- (۳)) المائده:۷۵.

۴- (۴)) البقره:۲۸.

۵- (۵)) آل عمران:۷۱.

۶- (۶)) آل عمران:۹۹.

۷- (۷)) نساء:۳۹.

۸- (۸)) التكوير:۲۶.

۹- (۹)) المدّثّر:۴۹.

)إن كان حقّا ما زعمت فلم قضى)حدّ الزناء و قطع كفّ السارق

فصل فی نقل دلائل الأشاعره

القائلین بأنّه ما من فعل إلاّ و هو بقضاء اللّه و قدره،خیرا کان أو شرّا.

و لهم أیضا دلائل نقلیّه و عقلیّه.

أمّا النقلیّه:فهی أخبار الآحاد،و عمومات بعض الآی،و ضعفهما ظاهر.

و أمّا العقلیّه،فعشره:

الدلیل الأوّل: إنّ العبد لو کان فاعلا-لم یخل إمّا أن یکون متمکّنا من الترک أو لا،لا جائز أن یکون الثانی،فإنّه یستلزم الجبر الّذی هو اتّفاقیّ البطلان،فتعیّن الأوّل.

فنقول:ترجیح الفعل علی الترک لا یخلو إمّا أن یکون بلا مرجّح،أو بمرجّح،فالأوّل باطل،لأنّ ترجیح أحد المتساویین علی الآخر بلا مرجّح باطل،فتعیّن الثانی.

فنقول:لا-یخلو إمّا أن یکون المرجّح بحیث یجب معه الفعل أو لا-فعلی الأوّل یلزم الجبر أیضا،و علی الثانی فلا بدّ من مرجّح آخر،و هکذا إلی غیر النهایه،و هو باطل،فیکون الملزوم-و هو کون العبد فاعلا-باطلا،و هو المطلوب.

و هو مردود بوجوه:

الأوّل: النقض بفعل اللّه القدیر تعالی،فإنّ الدلیل جار فیه،فلو تمّ لزم أن لا یکون للّه فعل،و هو باطل إجماعا.

قیل فی جوابه:

إنّ الفرق بین قدره العبد و قدره اللّه سبحانه غیر قلیل،فانّ القدره الحادثه لا یکون من شأنها أن یرجّح طرفا إلاّ بمرجّح آخر،فیلزم المذکور،و أمّا قدره اللّه تعالی فهی قدیمه ترجّح أحد المتساویین بنفسها لا بمرجّح آخر لیلزم التسلسل.

أقول:إنّ هذا الفرق لا یجدی فی هذا المقام إلاّ تستّرا لدی العوام،و تکثیرا للملام،فإنّه

إذا كان قدره اللّه تعالى مرجّحه فلا يخلو إمّا أن تكون موجبه أو لا،فعلى الأوّل يلزم الجبر،و على الثانى فيجوز الترك،و يحتاج الفعل إلى مرجّح،و يتسلسل كما قيل فى قدره العبد بلا فرق.

الثانى: إنّ ما لهج به هؤلاء...فى دليلهم هذا من أنّه إنّ كان المرجّح موجبا لزم الجبر، و هم منشأه كنيفه الجهل بمعنى الجبر،فإنّ الجبر إنّما يلزم أن لو كان الإيجاب من غير العبد،و أمّا إذا كان من العبد فلا،فإنّ الكلّ متّفقون على أنّ إيجاب الإراده محقّق للاختيار،لا مناقض له.صرّح بذلك جمع من محقّقيهم،منهم الفاضل التفتازانى.

الثالث: إنّ ما ذكروه من أنّه لو لم يوجب المرجّح لزم الترجيح بلا مرجّح أو تسلسل الترجيحات إلى ما لا نهايه له،و هم؛إذ لا يجوز أن يكون الترجيح منتهيا إلى حدّ الأولويّه،و هو كاف فى دفع ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح.

قيل فى دفعه: إنّه إذا صار أحد الطرفين أولى صار واجبا،فإنّه يجب وقوع الاولى،فعاد ما قلناه من أنّ المرجّح موجب البتّه.

أقول:الآن تنفّس صبح الحقّ من دجى الباطل،فإنّ هذا الوجوب الّذى ذكره لو سلّم فقد لزم الأولويّه فى الخارج اتّفاقا كما لزم الزنجيّه السواد،فكما لا يقال:إنّ الزنجيّه هى الموجبه للسواد كذلك لا يقال:إنّ المرجّح الّذى يجعل أحد الطرفين أولى هو الموجب لوقوع ذلك الطرف،و الكلام إنّما هو فى الوجوب الّذى يلزم من ترجيح المرجّح.

و قال بعض من قارب عصرنا فى الجواب:

إنّ الوجوب الّذى ذكره هو الوجوب اللاحق للممكن الموجود حين هو موجود،و الكلام فى الوجوب السابق،انتهى.

و قد عرفت ما رامه الخصم،و حينئذ لا يتمّ ما ذكره هذا الفاضل،بل لا ينتظم معه فى سلك المناظره،فثق بما ذكرنا فى الجواب،و عليه عوّل،فإنّه السديد الّذى يظهر لكلّ متأمّل.

أقول:إنّ ما ادّعوه من استحاله الترجيح بلا مرجّح ممنوع،فإنّا نرى الجائع يختار أىّ الرغيفين المتساويين شاء بلا مرجّح،و كذا العطشان أحد الإنائين،و الهارب من السبع إحدى الطريقين،على ما صرّح به محقّقوا الأشاعره،متقدّموهم و متأخّروهم.

ص :٥٢

قیل فی الجواب:

إنّا لو سلّمنا أنّ قدره العبد و اختیاره یصلح لأن یرجّح أحد المتساویین بلا مرجّح فنقول:هذا الاختیار لا یخلو إمّا أن یکون باختیار العبد أو بغیره،فعلی الثانی یلزم الجبر،و علی الأوّل یلزم التسلسل.

أقول:لا یخفی ما فیه من الخلط و الخبط،فإنّ الجبر إنّما یلزم إذا کان الفعل بغیر اختیاره، و أمّا خلق الاختیار بلا اختیار منه فلا یوجب جبرا،و هو ظاهر لمن لم یقفل قلبه بإقفال الضلاله و العمایه،و لم یعلف فؤاده بأعلفه اللجاجه و الغوایه.

الرابع: إنّا نسلّم لزوم التسلسل و نمنع بطلانه،فإنّه إنّما یکون باطلا لو تعیّن کون المرجّح وجودیّا،و هو ممنوع،لم لا یجوز أن یکون عدمیّا و التسلسل فی العدمیّات غیر ممتنع.

قال صاحب«التوضیح»بعد نقل هذا الدلیل:

اعلم أنّ کثیرا من العلماء اعتقدوا هذا الدلیل یقینیّا،و البعض الّذی لا یعتقدونه یقینیّا لم یوردوا علی مقدّماته منعا یمکن أن یقال:إنّه شیء،و قد خفی علی کلا الفریقین مواقع الغلط فیه،و أنا أسمعک ما سنح بخاطری،و هذا مبنیّ علی أربع مقدّمات:

المقدّمه الاولی: إنّ الفعل یراد به المعنی الّذی وضع المصدر بإزائه،و یمکن أن یراد به المعنی الحاصل بالمصدر،فإنّه إذا تحرّک زید فقد قام الحرکه بزید،فإن ارید بالحرکه الحاله الّتی تکون للمتحرّک فی أیّ جزء یفرض من أجزاء المسافه فهی المعنی الثانی،و إن أرید بها إیقاع تلک الحاله فهو المعنی الأوّل،و المعنی الثانی موجود فی الخارج،أمّا الأوّل فأمر یعتبره العقل،و لا وجود له فی الخارج،إذ لو کان لکان له موقع.

ثمّ إیقاع ذلک الایقاع یکون واقعا إلی ما لا یتناهی،فیلزم التسلسل فی طرف المبدأ فی الامور الواقعه فی الخارج،و هو محال،و لأنّه یلزم أنّه إذا أوقع الفاعل شیئا واحدا فقد أوجد امورا غیر متناهیه،و هذا بدیهیّ الاستحاله،علی أنّ کون الإیقاع أمرا غیر موجود فی الخارج أظهر علی مذهب الأشعری،فإنّ التکوین عنده أمر غیر موجود فی الخارج.

المقدّمه الثانیّه: کلّ ممکن فلا بدّ أن یتوقّف وجوده علی موجد و إلاّ یکون واجبا بالذات.

ثمّ إن لم یوجد جمله ما یتوقّف علیه وجوده یمتنع وجوده و لا یمکن،إذ کلّ ممکن لا

يلزم من فرض وقوعه محال و هنا يلزم،لأنّه إن وقع بدون تلك الجمله لم تكن هى جمله ما يتوقّف عليه،و المفروض خلافه.

و إن وجد تلك الجمله يجب وجوده عندها و إلاّ أمكن عدمه،ففى حال العدم إن توقّف على شىء آخر لم يكن المفروض جمله،و إن لم يتوقّف على شىء آخر فوجوده مع الجمله تاره و عدمه اخرى رجحان من غير مرجّح،فهو محال.

فإن قيل:لا نسلّم أنّه محال،بل الرجحان بلا مرجّح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجده شىء آخر محال،و لم يلزم هذا المعنى.

قلت:قد لزم هذا المعنى،لأنّه إن أمكن عدمه مع هذه الجمله يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال،لكنّه يلزم،لأنّه لا شكّ أنّه فى زمان عدمه لم يوجده شىء،ففى الزمان الّذى وجد إن وجد بإيجاد شىء آخر إيّاه يلزم ما سلّمتم استحالته.

فثبت أنّه لا بدّ لوجود كلّ شىء ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن و لولاه يمتنع وجوده،و هذه القضيّه متّفق عليها بين أهل السنّه و الحكماء،لكن أهل السنّه يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات،فإنّ وجود شىء يجب على تقدير إيجاد اللّه تعالى إيّاه،و يمتنع على تقدير أن لا يوجده.

و اعلم أنّ ما زعموا أنّ كلّ موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق و لاحق باطل،لأنّه إن اريد السبق الزمانى فمحال،لأنّه يلزم وجوب وجود الشىء حال عدمه،و إن اريد سبق المحتاج إليه فكذا،لأنّه مع العلّه الناقصه لا يجب،و مع التامّه لا يكون الوجوب منها،ضروره أنّ الوجوب معلولها،فالوجوب ليس إلاّ مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود إليه،فكلّ منهما أثر المؤثّر التامّ.

ثمّ العقل قد يعتبر أحد المضافين مؤخّرا من حيث إنّه يحتاج إلى الآخر فى التعقّل،و مقدّما من حيث إنّ الآخر يحتاج إليه،و أيضا مقارنا مع أنّه فى الحقيقه واحد.

المقدّمه الثالثه: لمّا ثبت أنّه لا بدّ لوجود كلّ ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن،يلزم أنّه لا بدّ أن يدخل فى جمله ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجوده و لا معدومه كالامور الإضافيه،و هو القول بالحال،لأنّ جمله ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما،لأنّ القديم إن أوجبه فى وقت معيّن فيتوقف على حصول ذلك الوقت،فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما،و إن أوجبه لا فى وقت معيّن،فحدوثه فى وقت معيّن رجحان من غير مرجّح،فتكون بعضها حادثه،فحينئذ لو لم تدخل فى

تلک الجمله امور لا موجوده و لا معدومه فهی:

إمّا موجودات محضه،و هی مستنده إلی الواجب،فیلزم إمّا قدم الحادث أو انتفاء الواجب.

و إمّا معدومات محضه،و هی لا تصلح علّه للموجود،و أیضا وجود زید متوقّف علی أجزائه الموجوده.

و إمّا موجودات مع معدومات،و هذا باطل أیضا،لأنّ هذه القضیّه ثابته،و هی أنّه کلّما وجد جمیع الموجودات الّتی یفتقر إلیها زید یوجد زید،من غیر توقّف علی عدم عمرو،إذ لو توقّف علی عدم عمرو مثلا توقّف علی عدمه الّذی بعد الوجود،لأنّ العدم الّذی قبل الوجود قدیم،فیلزم قدم زید الحادث.

ثمّ عدم عمرو الّذی بعد الوجود لا یمکن إلاّ بزوال جزء من العلّه الموجبه لوجود عمرو أو بقائه،و ذلک الجزء:

إمّا أن یکون موجودا محضا فیصیر معدوما،و ذا لا یمکن،لأنّه لا یصیر معدوما إلاّ بعدم جزء من علّه وجوده أو بقائه،و هلمّ جرّا إلی الواجب،فلا یمکن عدم عمرو،و حینئذ لا یمکن وجود زید،لتوقّفه علی عدم عمرو،و کلامنا فی زید الموجود.

و إمّا أن یکون لزوال العدم مدخل فی زوال ذلک الجزء،و زوال العدم هو الوجود،و نفرضه وجود بکر،فعدم عمرو موقوف علی وجود بکر،و قد فرضنا وجود زید متوقّفا علی عدم عمرو،فیلزم توقّف وجود زید علی وجود بکر علی تقدیر وجود جمیع الموجودات الّتی یفتقر إلیها زید،هذا خلف.

و إذا ثبت القضیّه المذکوره یلزم أنّه کلّما عدم زید لا یکون عدمه إلاّ بعدم شیء من تلک الموجودات،ثمّ هکذا إلی الواجب،فثبت علی تقدیر افتقار وجود کلّ ممکن إلی شیء یجب ذلک الممکن عنده دخول ما لیس بموجود و لا معدوم فی جمله ما یجب عنده وجود الحادث.

فإن قیل:لا یثبت هذا الأمر علی ذلک التقدیر،لأنّه یراد بالمعدوم نقیض الموجود، فالأمر الّذی یسمّونه حالا داخل فی أحد النقیضین.

قلت:هذا التأویل صحیح إلاّ فی قوله:و ذلک الجزء إمّا أن یکون موجودا محضا...فإنّ الانحصار فیما ذکر من الأمرین ممنوع،فثبت توقّف الموجودات الحادثه علی امور لا موجوده و لا معدومه،و لا یمکن استناد تلک الامور إلی الواجب بطریق الإیجاب، لأنّه یلزم حینئذ المحالات المذکوره،من قدم الحادث،و انتفاء الواجب،و لا یلزم من

عدم استناد الامور المذكوره استغناؤها عن الواجب،إذ لا شكّ أنّها مفتقره إلى الواجب بلا واسطه،أو بواسطه الموجودات المستنده إليه لكن لا على سبيل الوجوب.و حينئذ إمّا أن يجب بالتزام التسلسل فيها،و هذا باطل،أو تكون إضافه الإضافه عين الاولى،و إمّا أن لا يجب،و الظاهر أنّ الحقّ هذا،فإنّ إيقاع الحركه غير واجب،و مع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحا لأحد المتساويين،ثمّ الحركه-أى الحاله المذكوره-تجب على تقدير الإيقاع،إذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجّح،و لا يلزم فى الإيقاع الرجحان بلا مرجّح أى الوجود بلا موجد،إذ لا وجود للإيقاع.

و اعلم أنّ إثبات تلك الامور على تقدير أنّ كلّ ممكن يحتاج فى وجوده إلى مؤثّر يوجبه،مخلّص عن القول بالموجب بالذات،و موجب للفاعل بالاختيار،و لو لا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات إلاّ بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب،و يلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد،و هو محال كما مرّ فى المقدّمه الثانيه.

المقدّمه الرابعه: إنّ الرجحان بلا مرجّح باطل،و كذا الترجيح من غير مرجّح،لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع،لأنّه إمّا أن لا ترجيح أصلا أو يكون الراجح،أو المساوى.

الأوّل باطل،لأنّه لو لا الترجيح لا يوجد ممكن أصلا،و كذا ترجيح الراجح باطل، لأنّ الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير،فترجيح الراجح يؤدّى إلى إثبات الثابت،أو احتياج كلّ ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهايه،فالترجيح لا يكون إلاّ للمساوى أو المرجوح.

و لأنّ كلّ ممكن معدوم عدمه راجح على وجوده فى نفس الأمر و بالنسبه إلى علّه العدم،و مساو له بالنسبه إلى ذات الممكن،فإيجاده ترجيح المرجوح أو المساوى.

على أنّ الإراده صفه شأنها أن يرجّح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر،فعلم أنّ الإراده لا تعلّل،كما أنّ الإيجاب بالذات لا يعلّل،لأنّ ذات الإراده تقتضى ما ذكرنا،و إنّما يمتنع رجحان المرجوح أو المساوى ما داما كذلك،فإذا رجّح الفاعل لم يبقيا كذلك.

و اعلم أنّ المتكلّمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور،و هو الهارب من السبع إذا رأى طريقين متساويين،فقال الحكماء:القضيّه البديهيّه الّتى لولاها لانسدّ باب العلم بالصانع-و هى:إنّ الترجيح بلا مرجّح[باطل]-لا يبطل بإيراد مثال لا يدلّ على عدم المرجّح،بل غايته عدم العلم بالمرجّح.

فأقول:القضيّه الّتى تستعمل فى إثبات العلم بالصانع هى أنّ رجحان أحد طرفى الممكن بلا مرجّح محال بمعنى أنّ وجوده بلا موجد محال،مع أنّه يمكن إثبات هذا المطلوب مع الغنيه عن هذه القضيّه بأن نقول:الموجود إمّا لا يحتاج فى وجوده إلى غيره أو يحتاج،و لا بدّ من الأوّل،قطعا للتسلسل،ثمّ على تقدير تسليم تلك القضيّه و بداهتها الفاعل هو المرجّح،فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد،و أيضا إنّما أوردوا المثال سندا للمنع،فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور.

على أنّا نقول:إن وجب المرجّح فى المثال المذكور فإمّا أن يجب بحسب نفس الأمر،و هذا باطل،لأنّ الاعتقاد الّذى لا يطابق لما فى نفس الأمر كما فى الأفعال الاختياريّه،و إمّا أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل،و ذا باطل أيضا،إذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما فى الهارب،بل مع اعتقاد المرجوحيّه،و من أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيّات،فبطل قولهم:إنّ غايته عدم العلم بالرجحان،فإنّ عدم علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الفرض.

فعلم أنّ المراد بقولنا:«إنّ الرجحان بلا- مرجّح باطل»هو أنّ وجود الممكن بلا- موجد محال،سواء كان الموجد موجبا أو لا،فالرجحان هو الوجود فقط لا أنّه يصير راجحا قبل الوجود.

إذا عرفت هذه المقدّمات الأربعه فقوله:«يجب وجود الفعل»:

إن اريد بالفعل الحاله الّتى تكون للمتحرّك فى أى جزء من أجزاء المسافه،فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحاله،فلا يلزم الجبر،على أنّا قد أبطلنا هذا التقدير،لكن إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط.

و على تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضا،إمّا بالقول بأنّ اختيار الاختيار عين الأوّل،فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجّح من العبد،و إمّا بأنّه يلزم حينئذ توقّف الموجود على ما ليس بموجود و لا معدوم،فالحال المذكوره تتوقّف على أمر لا- موجود و لا- معدوم كالإيقاع مثلا،ثمّ هو إمّا أن يجب بطريق التسلسل،أو بأنّ إيقاع الإيقاع عين الأوّل،و إمّا أن لا يجب لكنّ الفاعل يرجّح أحد المتساويين.

و إن أراد بالفعل الإيقاع فتعيّن ما قلنا فى الإيقاع.

هذه عباره«التوضيح»بعينها،نقلتها بطولها مع أنّ بعضها خارج عن المقصود،لئلّا اظنّ

فی النقل خائنا،أو أوهم فی الاخبار مائنا،و إفاده لفوائد اخر و إن زادت عن أصل المرام.

أقول:أمّا المقدّمه الاولی: فقد قدح فیها صاحب«التلویح»بوجهین:

الأوّل:إنّ التسلسل فی الإیقاعات إنّما یلزم لو لم تنته إلی إیقاع قدیم لا یحتاج إلی إیقاع آخر،و هو ممنوع.

و الثانی:إنّه إنّما یلزم ما ذکره من أنّه إذا أوقع الفاعل شیئا واحدا فقد أوجد امورا غیر متناهیه،أن لو کان موقع الإیقاع هو ذلک الفاعل دون غیره،و هو أیضا ممنوع،لجواز أن یوقع إیقاعه فاعل آخر.

و أنت خبیر باندفاع الوجهین:

أمّا الأوّل:فلأنّ المراد بالإیقاع القدیم الّذی فرضه منتهی سلسله الإیقاعات لا یخلو إمّا أن یکون الإیقاع القدیم بالذات أی الواجب لذاته،أو الإیقاع القدیم بالزمان کما هو المتبادر إلی الذهن عند إطلاق المتکلّمین.

فإن کان الأوّل ففساده ظاهر،إذ لا واجب بالذات إلاّ اللّه،فکیف یکون الإیقاع واجبا بالذات؟و لا یمکن أن یقال:الإیقاع صفه للّه تعالی حقیقیّه،و الصفات علی مذهب أهل السنّه لیست عین الواجب و لا غیره،و تعدّد الواجب إنّما یستحیل إذا کان المتعدّدان متغایرین،و أمّا إذا کان أحدهما بحیث لا یکون غیرا للآخر فلا-علی ما قرّره فی«شرح العقائد»و«شرح المقاصد» (1)-لظهور أنّ الإیقاع لیس صفه حقیقیّه للشیء،لا سیّما علی مذهب الأشعری الّذی لا یقول بالتکوین.

و إن کان المراد هو الثانی لم یجد نفعا،لأنّ القدیم بالزمان لا یکون مستغنیا عن الموقع إلاّ إذا کان واجبا بالذات.

ثمّ إنّک إذا تأمّلت وجدت وجها آخر لفساد ما ذکره،و هو أنّ هذه الإیقاعات الغیر المتناهیه یجب أن یکون وجودها فی زمان واحد،فإنّ الإیقاع لا یوجد إلاّ مع الموقع،و الموقع هو الإیقاع،فهو أیضا لا یوجد إلاّ مع موقعه و هکذا،و إذا کان کذلک فلو کانت

1- (1)) راجع:شرح المقاصد 4:39.

النهايه إلى إيقاع قديم لزم أن يكون هذا الإيقاع الحادث المفروض أيضا قديما،و هذا ظاهر لدى كلّ فطن لم تغيّر فطنته الفتن،و لم يولّ دبره عن سديد السنن.

و أمّا الثانى:فلأنّه لو كان موقع الإيقاع فاعلا آخر لزم أن لا يكون الإيقاع اختياريّا،و هو خلاف الفرض،فيكون اتّصاف الفاعل بالإيقاع باختياره،و ذلك لا يكون إلاّ بأن يوقعه بالاختيار،فيلزم ما ذكره المستدلّ.

و الحقّ أنّه لا يرد على هذه المقدّمه إلاّ أنّ التمثيل بالحركه ليس على ما ينبغى،فإنّه ليس فعلا،و هذه مناقشه فى المثال لا اعتداد بها.

و أمّا المقدّمه الثانيه: فاعترض عليها صاحب«التلويح»:

أمّا أوّلا:فبأنّ قوله:«إن وجد بإيجاد شىء آخر إيّاه يكون الإيجاد من جمله ما يتوقّف عليه»إنّما يتمّ أن لو كان الإيجاد ممّا يتوقّف عليه وجود الممكن،و الحقّ أنّه اعتبار عقلىّ يحصل فى الذهن من اعتبار إضافه العلّه إلى المعلول،فهو فى الذهن متأخّر عنهما،و فى الخارج غير متحقّق أصلا،فكان الوجه أن يقال ما هو المشهور من أنّه إن أمكن عدم الممكن عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه وجوده كان وجوده تاره و عدمه اخرى تخصيصا بلا مخصّص،و ترجيحا بلا مرجّح،لأنّ نسبته إلى جميع الأوقات على السويّه، و هو ضرورى البطلان.

و أنت خبير بأنّ هذا الاعتراض ليس إلاّ اعتراضا للملام،و انتصابا لأنواع من الكلام.

أمّا أوّلا: فلأنّ الإيجاد ليس إلاّ نسبه بين ذاتى الموجد و الموجد من حيث ذاتيهما،و التأخّر عن الذات لا ينافى التقدّم على الوجود على نظير تأخّر العوارض المشخّصه عن ذات المشخّص،و تقدّمها على وجودها،على ما قرّرناه فى رساله الشرطيّه.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لا يلزم أن يكون ما يتوقّف عليه موجودا فى الخارج،بل يكفى كونه فى الخارج،أى يكون الخارج ظرفا لنفسه،و الإيجاد كذلك،فإنّه و إن لم يكن موجودا متحقّقا فى الخارج إلاّ أنّه مظروف للخارج البتّه،كما أنّ قيام زيد و إن لم يكن موجودا فى الخارج لم يدخل شىء من السلوب و الإضافات فى جمله ما يتوقّف عليه الشىء،فلا يدخل فيها عدم المانع،و هو ضرورى البطلان.

و أمّا ثالثا:فلأنّه لا يوجد شـيء شيئا إلاّ و يتحقّق قبل ذلك بينهما خصوصيّه تخصّص الموجد بالموجديّه،و إلاّ فنسبه الموجد إلى الجميع على السواء،و كذا نسبه الموجد،فلعلّ مراده بالإيجاد هو هذه الحاله و الخصوصيّه،فلا يكون لما أورده وجه.

و أمّا الدليل المشـهور الّذى ذكره:فهو إنّما يتمّ على المذهب الحقّ،لا على مذهب الأشعرى و من يحذو حذوه من القائلين بجواز الترجيح من غير مرجّح،و ذلك ظاهر.

و أمّا ثانيا:فبأنّه كيفى أن يحصل عند حصول جميع ما يتوقّف عليه أولويّه وجود الحادث،و لا يلزم أن يصير واجبا،لأنّه يكفى فى الترجيح.

و أجاب عنه نفسه بأنّه لا يخلو إمّا أن يمكن العدم مع تلك الأولويّه أو لا،فإن أمكن فوقوعه إن كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح،و إن كان بسبب كان من جمله ما يتوقّف عليه الوجود عدم ذلك السبب،فلا يكون المفروض جمله ما يتوقّف عليه الوجود.

و أمّا ثالثا:فإنّ توجيه اعتراضه على الفلاسفه فى قولهم:«إنّ الممكن محفوف بوجوبين، سابق و لاحق»ليس إلاّ أنّه لا يخلو إمّا أن يكون المراد بالوجوب السابق،السابق بالزمان أو بالذات.

فإن كان الأوّل يلزم تحقّق الوجوب قبل وجود الممكن،و هو محال،فإنّه نسبه بين الممكن و الوجود.

و إن كان الثانى فلا يخلو إمّا أن يكون المراد هو التقدّم بالذات فى العقل،أو فى الخارج و نفس الأمر.

فإن كان المراد هو الأوّل،لزم أن يكون تعقّل الممكن موقوفا على تعقّل وجوبه،و ليس كذلك،بل الأمر بالعكس.

و إن كان المراد هو الثانى،فلا يخلو إمّا أن يكون المراد بالوجوب الوجوب عند تحقّق العلّه الناقصه،أو عند تمام العلّه التامّه.

فعلى الأوّل لا وجوب أصلا،فضلا عن أن يكون ممّا يتوقّف عليه الممكن.

و على الثانى يلزم أن يتوقّف على نفسه،فإنّه يكون حينئذ من جمله ما يتوقّف عليه، فيكون داخلا فى العلّه التامّه،مع أنّه قد قرّر أنّه معلول للعلّه التامّه،فإذا وجدت العلّه التامّه بجميع أجزائها كان المعلول واجب الوجود،و هو غير تام،فإنّه يجوز أن يكون مرادهم بالسبق الاحتياج فى نفس الأمر بمعنى أنّ العقل يحكم عند ملاحظه هذه الأمور بأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد-لما مرّ-فالوجوب أيضا ممّا يحتاج إليه وجود

الممكن،لكنّهم حين قالوا:«يجب وجود الممكن عند تحقّق العلّه التامّه»أرادوا بها جميع ما يتوقّف عليه الممكن سوى الوجوب،بناء على أنّه اعتبار عقليّ هو تأكّد الوجود حتّى كأنّه هو،فلم يجعلوه من أجزاء العلّه التامّه،و لو سلّم فنقول:إنّ المراد بالوجوب، الوجوب عند تحقّق العلّه الناقصه،أى جميع ما يحتاج إليه الممكن غير الوجوب.

قوله:لا وجوب لدى وجود العلّه الناقصه.

قلنا:لا يصحّ سلبا كليّا،فإنّ من العلل الناقصه ما يحصل عنده الوجوب،و هو الجزء الأخير من العلّه التامّه.

أقول:و أيضا يجوز أن يكون المراد بالسبق،السبق بالطبع،فإنّ الوجوب علّه معدّه، فيكون مقدّما بالطبع على الممكن.

و أمّا رابعا:فلأنّ حاصل قوله:ثمّ العقل قد يعتبر أحد المضافين...أنّ الوجوب و الوجود متضايفان،و هما معلولان لعلّه واحده،فلها ثلاثه اعتبارات:تقدّم الوجوب على الوجود،و بالعكس،و المقارنه.

أمّا تقدّم أحدهما على الآخر،فبالنظر إلى أنّ من المحال أن يوجد أحد المتضايفين بدون الآخر،مثلا اخوّه زيد لعمرو يستحيل أن تتحقّق إلّا إذا تحقّق اخوّه عمرو له.و كذا بالعكس.و هذا الّذى يقال له الدور المعىّ،و هو جائز.

و أمّا المقارنه،فبالنظر إلى أنّهما معلولان لعلّه واحده،و إذا كان كذلك فلا يمكن الاقتصار على أحد الاعتبارات و الإعراض عن الباقيين.

و فيه نظر من وجوه:

الأوّل: إنّا لا نسلّم أنّ الوجوب و الوجود معلولا علّه واحده،فإنّ من جمله ما يتوقّف عليه الوجود ما لا يتوقّف عليه الوجوب،و هو نفس الوجوب.

الثانى: إنّه لو كان للوجود أيضا تقدّم على الوجوب من وجه لكان جائزا أن يقال:

وجد فوجب،كما يجوز أن يقال:وجب فوجد،و الثانى باطل ضروره.

الثالث: إنّ توقّف كلّ منهما على الآخر على سبيل المعيّه لا يقتضى سبق كلّ منهما على الآخر كما ذكره،ألا ترى إلى وجود النهار و إضاءه العالم؟فإنّهما متوقّف كلّ منهما على الآخر توقّفا معيّا،و لا سبق لشىء منهما على الآخر.

الرابع: إنّا لا نسلّم أنّ الوجوب و الوجود متضايفان،و إن كانا معلولى علّه واحده،على ما توهّمه.

أقول:و أيضـا احتيـاج كـلّ من المتضـايفين إلى الآـخر ممنوع،لا سيّما إذا ادّعى أنه فى العقل، كما صـرّح به،فإنّه حينئـذ يلزم أن يؤخذ كلّ فى تعريف كلّ،فيلزم الدور المحال.

و منشأ التوهّم هو التكافؤ فى الخارج،و كون تعقّل كلّ بالقياس إلى الآخر،و لا شكّ لذى أدنى مسـكه أنّه لا يوجب شـىء منهما شيئا من التوقّفين،لا توقّف أحدهما على الآخر فى الخارج،و لا فى العقل،غايه الأمر أنّه لا ينفكّ شىء منهما عن الآخر،و لا تعقّل كـلّ عن تعقّل الآخر،و عـدم الانفكاك لا يسـتلزم التوقّف و العلّيّه،و قـد صـرّح الشـيخ الرئيس فى «الشـفاء»بأنّه لو كان تعقّل كلّ موقوفا على تعقّل الآخر لوجب أن يؤخذ كلّ فى تعريف الآخر،فيلزم الدور المحال.

نعم،قد يكون أحدهما موقوفا على الآخر فى الإضافه المشهوريّه،و أمّا الإضافه الحقيقيّه ففيه تردّد،الأشبه لا.

و أمّا المقدّمه الثالثه: فمصابه بأقداح من القدح.

أمّـا أوّلاـ فلأـنّ مـا ذكره كلّه مبنىّ على الغفله عن العلّه المعـدّه،و أنّه يجـوز أن تكون هنـاك حركه قـديمه كـلّ جزء منهـا معدّ للاـحقه،و تكون هى المعـدّه للحوادث،كمـا تقول بـذلك الفلاسـفه،و لاـ يحتـاج انعـدام جزء الحركه إلى انعـدام علّته،فإنّ ذات الحركـه تقتضـى التجـدّد و الانقضـاء،فمـا هـو علّه الحركه علّه لجميـع أجزاءهـا من حيث هى متجـدّده منقضـيه،لامتنـاع ثباتهـا و استقرارها.

و أمّا ما قاله صاحب«التلويـح»فى دفع هـذا-من أنّا ننقل الكلام إلى الأين أو الوضع الّـذى ينعـدم بالحركه فإنّه لا يكون إلاّ بعـدم علّته-فهو فى غايه السـقوط،لأنّ من يقول:إنّ الحركه السابقه معـدّ للاحق،يقول بأنّ الأين السابق أو الوضع السابق معدّه للاحقه،و لا علّيّه فى ذلك،و كما أنّ علّه الحركه علّه لها بجميع أجزاءها متجـدّده،كذلك علّه الأين أو الوضع علّه له بجميع أفراده متجدّده منقضيه،فلا يكون عدم فرد منها مستندا إلى عدم علّته ليلزم ما ألزمه.

إذا تمهّد هذه المقدّمه الّتى حاد عنها (۱)صاحب«التوضيح»فنقول:أىّ شىء أردت بجمله «ما يجب عنده وجود الممكن»؟إن أدخلت فى الجمله المعدّات أيضا اخترنا حدوثها،بمعنى حدوث جزء من أجزائها و هو المعدّ،و وجود جميع أجزاءها.

قولك:هى مستنده إلى الواجب،فيلزم إمّا قدم الحادث،أو انتفاء الواجب.

قلنا:أىّ شىء تريد بالاستناد إلى الواجب؟إن أردت به الاستناد إلى إيجاده فممنوع، و لكن يبقى الاستناد الاستعدادى-كما مرّ- فلا يلزم قدم الحادث،و لا انتفاء الواجب،و إن أردت به الاستناد من كلّ وجه فهو ممنوع.

و إذا بطلت هذه المقدّمه بطل قوله:لو توقّف على عدم عمرو مثلا توقّف على عدمه الّذى بعد الوجود،لأنّ العدم الّذى قبل الوجود قديم،فيلزم قدم زيد الحادث،فإنّه إنّما يلزم قدم زيد على هذا التقدير أن لو كانت جميع الموجودات الموقوف عليها قديمه،و قد عرفت خلاف ذلك.

قال بعض المعاصرين بعد نقل ما ذكرنا من كون الزمان معدّا و شرطا لحدوث الحوادث،و نفس الزمان لا يفتقر فى تقضّيه و تجدّده إلى عدم جزء من علّته التامّه:

لا يقال:هذا الزمان أو تقضّيه الشريك للعلّه إن كان موجودا فى نفس الأمر من حيث إنّه شريك للعلّه إمّا فى الخارج أو فى الذهن فيلزم انحصار ما لا يتناهى فى نفس الأمر بين حاصرين،لأنّ بين كلّ حدّين من الزمان حدودا غير متناهيه،و يوجد فى كلّ حدّ تقضّى ما قبله،و القول بتحدّد بعض الحدود دون بعض تحكّم،و إن كان معدوما فى نفس الأمر كان شركته للعلّه ممتنعا.

لأنّا نجيب عنه:أمّا أوّلا-فبأن يقال على تقدير حدوث الزمان:لا شكّ أن بين مبدأ الزمان و الحدّ الّذى نحن فيه-و هو الآن الحاضر-حوادث متناهى،و إلاّ لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين،و لعلّ للزمان الّذى بينهما و للحركه الحافظه له مفاصل بالفعل بعدد المتفرّقات من هذه الحوادث فى حدوث أو انتفاء،و لم يثبت دليل للفلاسفه على أنّ بين كلّ حركتين زمان سكون،و لا سيّما فيما لم تكن إحداهما منعطفه عن

۱- (۱)) أى:مال عنها.

الاخرى،فلا نسلّم أنّ القول بوجود بعض الحدود دون بعض تحكّم،نظير ما ذهب إليه ذيمقراطيس فى الأجسام فى أنفسهما،و ما ذهب إليه ابن سينا فيها باعتبار المماسه و المحاذات الحاصلين بين الأجسام بالفعل،لا الواقعتين بين صرافه القوّه و محوضه الفعليّه،كما قرّر فى موضعه،و كذا الكلام على تقدير قدم الزمان و الحركه الحافظه له نوعا،إذ بين كلّ حدّين من الزمان الغير المتناهى حوادث متناهيه.نعم،لا يتمّ ذلك على ما ذهب إليه الفلاسفه من عدم المفاصل فى الزمان أصلا،و قدمه مع الحافظ له شخصا.

أقول:فيه وجوه من الجرح.

أمّا أوّلا: فلأنّ قوله فى الجواب:«لا شكّ أن بين مبدأ الزمان و الحدّ الّذى نحن فيه و هو الآن الحاضر حوادث متناهيه»دعوى غير مسموع.

قوله:«و إلاّ لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين»دليل على سهوه و زلّته،فإنّ انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين إنّما يلزم أن لو كان طرف الزمان و الآن الحاضر حدّين لتلك الحوادث و إلاّ فلم لا يجوز أن يحدث فى حدّ واحد من الزمان حوادث غير متناهى،و ذلك لا يستلزم انحصارها بين حدّين،و هو ظاهر لكلّ من به أدنى مسكه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ المطلوب إنّما يتمّ إذا كان كلّ حدّ من حدود الزمان و الحركه معدّا لما بعده،و لا شكّ أنّه ينبغى أن يكون المعدّ و المعدّ متّصلين أحدهما بالآخر بلا فاصله،و لا بدّ من قدم الزمان أيضا ليتمّ المقصود على ما قرّرنا،فلا يفيد ما ذكره،بل يلزم حدود غير متناهيه متعاقبه،و يكون القول بوجود بعض الحدود دون بعض تحكّما محضا بلا ريبه.

و أمّا ثالثا: فلأنّ ما نسب إلى الفلاسفه من القول بعدم المفاصل فى الزمان أصلا فريه بلا مريه،فإنّهم يقرّون بحصول المفاصل بالغير،كطلوع الشمس و غروبها،و إنّما يمنعون عن عدمها فى الزمان لذاته،صرّح بذلك الشيخ فى«الشفاء»حتّى مثّله و شبّهه بحصول المفاصل فى الجسم بالمحاذاه و المماسه أيضا.

و تحقيق هذا المقام لا يسعه هذا المقام،و لنرجو من اللّه تعالى أن يوفّقنا لتحقيق أمر الزمان كما ينبغى.

و أمّا الجواب عن الشبهه فبأنّا نختار أوّلا:أنّ هذا الزمان الّذى فرضناه معدّا معدوم.

قوله:كان شركته للعلّه ممتنعا.

قلنا:لا نسلّم ذلك مطلقا،فإنّ الشرط و المعدّ كثيرا ما يكون معدوما.

و ثانيا:أنّه موجود،و لا يلزم ما ألزم،و ذلك لأنّ للزمان وجودين:

وجود مجمل يشمل مجموع الكمّ المتّصل من أوّله إلى آخره،إن كان له أوّل و آخر،و حينئذ يكون متّصلا محضا لا جزء له بالفعل.

و الثانى:وجود تفصيلىّ متجزّ حسب فرض العقل أو الطرفيّه،و هذا الوجود لا يمكن أن يكون لجميع أجزائه الغير المتناهيه لبعض منها متناهيه.

و نظيره الجسم البسيط المتّصل،فإنّ له أيضا وجودين:

الأوّل:هو الوجود الاتّصالى الّذى لا يمكن أن يتطرّق إليه تقدّم و تأخّر و قرب و بعد لبعضه،إذ ليس له أجزاء بالفعل،و كلّ ما ذكر فرع التجزّى الخارجىّ.

و الثانى:هو الوجود التفصيلى الّذى تحصل به أجزاء خارجيّه بالفعل بحسب الفرض،أو المماسّه،أو المحاذاه،و بهذا الاعتبار لا تحصل له أجزاء غير متناهيه ضروره،بل إنّما تحصل الأجزاء المتناهيه،و على هذا لا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين،بل إنّما يلزم انحصار ما يتناهى.

و أعجب من ذلك ما تلجلج به متّصلا بما نقلناه من قوله:

فإن قلت:يرد عليكم دون الفلاسفه أيضا شىء أنّ الواجب مع معلولاته المتقدّمه على الحركه الحافظه للزمان إن كان علّه تامّه للحركه الاولى من هذه الحركات،فلا يجوز انتفاؤه مع بقائه،و إلاّ احتاج إلى شرط آخر و هكذا،فيلزم التسلسل.

قلت:نختار الشقّ الثانى،و لا يلزم تسلسل،لأنّ شرطها عدم وصولها إلى حدّ هو مبدأ الحركه الثانيه،و لمّا كان وصولها إلى هذا الحدّ ممتنعا بشرط وجودها،و قبل وجودها لم يحتج تحقّق ذلك الشرط إلى علّه حين حدوثها،انتهى.

و إنّى انشدك باللّه أيّها الأخ المنصف!هل فهمت من كلام هذا الحائد عن النهج القويم ما يهديك إلى الجواب السليم؟أ لم يعرف أنّ عدم الوصول أمر عدمى أزلى،فإن كان هو الشرط لزم الاعتراض بلا فتور،و اللّه أعلم بسرائر الأمور.

ثمّ قال:

و أمّا ثانيا:فبأن يقال:لا نسلّم أنّ المعدوم فى نفس الأمر ممتنع أن يكون شريكا للعلّه، إنما المحال أن يكون الشريك معدوما لا يكون معلوما أصلا،و هذه الحدود الغير المتناهيه معلوم كلّ واحد منها للواجب تعالى،و لا يلزم تعدّد فى ذاته تعالى،كما فى علمه بكلّ واحد من الحوادث الغير المتناهيه فى جانب المنتهى و الأبد قبل وجودها، انتهى.

و ساشربه قدحين من القدح:

الأوّل: إنّه اختار الشقّ الثانى من شقّى ترديد السائل،و هو كونه معدوما فى الخارج و الذهن كليهما،فإنّ الشقّ الأوّل كان وجوده فى الذهن أو الخارج-على ما ذكره نفسه-و إن كان خطأ،إذ لا مدخل للوجود الذهنى فى لزم ما ألزمه،و إذا كان المعدوم،المعدوم فى الخارج و الذهن كليهما فكيف يصحّ قوله:إنّما المحال...أم هل هو إلّا تناقض؟

الثانى: إنّ العلم و عدمه لا مدخل له فى الصلوح للشركه فى العلّيّه و عدمه-كما لا يخفى على كلّ ذى لبّ-بل إنّما الوجه ما ذكرنا آنفا،فليتذكّر.

و أمّا ثانيا: فلأنّ قوله:و«زوال العدم هو الوجود»ممنوع،بل هما متلازمان،و لا شكّ أنّه لا يلزم من توقّف الشىء على أحد المتلازمين توقّفه على الآخر،فلا يلزم من توقّف وجود زيد على عدم عمرو توقّفه على وجود بكر ليلزم الخلف.

و أمّا ثالثا: فلأنّ قضيّه«كلّما وجد جميع الموجودات الّتى يفتقر إليها زيد يوجد زيد»لا ينافى توقّف وجود زيد على عدم عمرو مثلا،إذ يجوز أن تكون تلك الموجودات الّتى يتوقّف عليها وجود زيد مستلزمه لعدم عمرو مثلا،فتصدق القضيّتان حينئذ بلا تدافع.

و أمّا رابعا: فلأنّ قوله:«و لو لا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات إلّا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب»ممنوع،إنّما يلزم الإيجاب أن لو لم تدخل فى جمله الموقوف عليه الامور الاعتباريّه الّتى لا وجود لها أصلا،فإنّه حينئذ لا يجب أن تنتهى سلسله العلل إلى ذات الواجب ليلزم الإيجاب،لجواز التسلسل فى تلك الامور الاعتباريّه.

و أمّا المقدّمه الرابعه: فلها أيضا أسهم من أسهم النظر:

أمّا أوّلا: فلأنّ قوله:«فترجيح الواجب يؤدّى إلى إثبات الثابت أو احتياج كلّ ترجيح إلى ترجيح قبله إلى غير النهايه»مجرّد دعوى لا دليل عليها،فإنّ اللازم إنّما هو احتياج كلّ ترجيح إلى رجحان قبله،لا ترجيح قبله،و لعلّ الرجحان لا يفتقر عندنا معشر الحكماء إلى رجحان قبله،بل يجوز رجحان المساوى أو المرجوح لعروض عارض،فلا يتمّ مقصوده.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لم يفهم قول الحكماء،فإنّهم إنّما ذهبوا إلى أنّه لا يجوز ترجيح شىء إلاّ بمرجّح،و أقلّه الإراده،لا أنّه لا يجوز إلاّ ترجيح الراجح،و قد اعترف هؤلاء بأنّ الفاعل المختار ترجّح إرادته أحد المتساويين على الآخر،أو المرجوح على الراجح،فلا نزاع؛و هذا النظر قد أشار إليه صاحب«التلويح».

و أمّا ثالثا: فلأنّه فهم من باب العلم بالصانع باب العلم بوجود الصانع،و ليس؛بل المراد باب العلم بصفات الصانع الّتى من جملتها الإراده،و لا شكّ أنّ إثبات الإراده له تعالى لا يمكن إلاّ بذلك.

و أمّا رابعا: فلما ذكره صاحب«التلويح»من أنّ:

قوله:الموجود إمّا لا يحتاج فى وجوده إلى غيره...يؤول حاصله إلى أنّه لا بدّ من موجود لا يحتاج فى وجوده إلى الغير و هو الواجب قطعا،للتسلسل،إذ لو احتاج كلّ موجود إلى غيره لزم التسلسل إن ذهب لا إلى نهايه،أو الدور إن عاد إلى الأوّل.

و يرد عليه أنّ هذا الدليل أيضا متوقّف على امتناع الرجحان بلا مرجّح،فإنّه لو جاز لم يجب أن يكون ذلك الموجود الّذى لا يحتاج فى وجوده إلى الغير واجبا،بل يجوز أن يكون ممكنا يترجّح بلا مرجّح،و ذلك فى غايه الظهور.

و أمّا خامسا: فلأن قوله:«و أيضا إنّما أوردوا المثال سندا للمنع،فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور»سهو ظاهرا،فإنّ الحكماء يدّعون بداهه دعواهم،و منع البديهىّ لا يضرّه،و إن أسند يكفى إبطال سنده،و هم قد فعلوا كذلك.

و أمّا سادسا: فلأنّ مراد القوم بأنّ المرجّح فى مثل الهارب موجود،غايته أنّه ليس بمعلوم أنّ الهارب أراد الطريق الّتى سلكها البتّه و علمها،و إن لم يعلم بإرادته و علمه المرجّحين،و لا شكّ أنّه لا يكفى فى عدم المرجّح عدم العمل بالمرجّح بهذا المعنى،فسقط قوله:«فبطل قولهم:إنّ غايته عدم العلم».

ص :67

الدليل الثانى: إنّ اللّه تعالى عالم فى الأزل بما يفعله العبد،و كلّ ما علم اللّه تعالى وقوعه لا يجوز عدمه فى الوقت الّذى علم وجوده،و إلاّ لزم جهله-تعالى عن ذلك علوّا كبيرا-فيجب وقوعه،فلا يكون باختيار من العبد،و هو المطلوب.

و هو مردود بوجهين:

الأوّل: النقض بأفعال اللّه-تعالى شأنه-فإنّه تعالى قد علم ما سيفعله نفسه أيضا فيلزم أن لا يكون تعالى مختارا فى أفعال نفسه أيضا،تعالى عن ذلك.

لا يقال:إنّ إيجاب الفاعل فعل نفسه باختياره و علمه لا يسمّى جبرا،بل هو محقّق للاختيار،و إنّما الجبر أن يوجب أحد فعل غيره،كما يوجب اللّه تعالى بعلمه فعل العبد.

لأنّا نقول:إنّ اللّه تعالى قد علم أنّ العبد يختار هذا الفعل،فالمعلوم هو اختيار الفعل و وقوع الفعل بالاختيار،لا نفس الفعل حسب،فما يكون واجبا بواسطه علمه تعالى هو اختيار العبد ذلك الفعل،و لا يجب من وجوب الاختيار بعلمه تعالى وجوب الفعل به كما مرّ.

الثانى: إنّ العلم حكايه للمعلوم و تابع له،أى إنّ العبد لمّا كان بحيث يختار هذا الفعل فيما لا يزال علم اللّه تعالى وقوع ذلك الفعل،و صدوره عن العبد فيما لم يزل،و إذا كان العلم تابعا للمعلوم فلا وجه لأن يكون العلم موجبا للفعل،بل يكون بالعكس،و لا ينافى التبعيّه تقدّم التابع على المتبوع،و كون التابع-أى العلم-أزليّا،و المعلوم حادثا،فإنّ التبعيّه ليس فى الوجود،إنّما هو فى الماهيّه،كمطابقه الكلّى لأفراده.

الدليل الثالث: إنّه لو كانت قدره العبد مؤثّره لزم أن يكون شريكا للّه.

و أنت خبير بأنّ الشرك إنّما يلزم أن لو كانت قدره العبد كامله فى التأثير كقدره اللّه- عزّ و جلّ-بحيث لا يقدر غيره أن يجبره،و هو ظاهر الفساد،إذ لا شكّ فى أنّ اللّه تعالى قادر على جبر العبد على خلاف مراده،و ما مثل العبيد إلى اللّه تعالى إلاّ كمثل عبد قد أجازه مولاه،و جبره فى أفعاله و عقوده و إيقاعاته،فإنّه لا يمكن أن يقال:لا يبقى بين السيّد و العبد حينئذ فرق فى القدره؛فإنّ قدره العبد متزلزله،يجوز لمولاه الجبر،و نفى القدره و الاختيار عنه.

الدليل الرابع: إنّه لو كان الكفر و المعاصى بإراده العبد و كان مراد اللّه تعالى هو الإيمان و الطاعات لزم أن يكون العبد غالبا على اللّه-تعالى عن ذلك-فإنّه يقع مراد العبد،و لا يقع مراده تعالى؛و هذا هو الغلبه.

و أنت خبير بأنّ دفعه أهون من نقض نسج العنكبوت،فإنّ الغلبه إنّما يلزم لو كان إراده اللّه تعالى الإيمان-و الطاعات إراده حتميّه،و ليس كذلك،بل إنّما يريد اللّه تعالى أن يؤمن و يطيع باختياره،و لو أراد جبره عليهما لجبره،و ما مثل ذلك إلاّ كمثل سيّد أمر عبده بالذهاب فلم يذهب،فإنّه لا يعدّ ذلك غلبه للعبد على المولى،اللّهم إلاّ عند هؤلاء الكوادن، معاشر أهل العناد،عليهم لعائن اللّه أبد الآباد.

و أمّا ما لحسه بعض ديدان فضلائهم من أنّ التفويض إنّما يكون إذا فوّض الاختيار أيضا إلى اختيار العبد،و ليس كذلك و إلاّ لزم التسلسل المذكور.

فهو أبرد من عقولهم،فإنّه لا معنى للتفويض إلاّ إعطاء الاختيار،لا أن يجعل الاختيار أيضا بالاختيار،و أيضا التسلسل المذكور ممنوع البطلان،كما قد قرّر آنفا.

الدليل الخامس: إنّه قد ثبت أنّه ما من ممكن إلاّ و هو مقدور للّه تعالى،و أفعال العباد من الممكنات،فتكون بقدره اللّه تعالى لا بقدره العبد،و هو المطلوب.

أقول:ما هذا إلاّ تسربل بوساوس إبليس،و تقلنس بقلانس التضليل و التلبيس،فإنّ كون الممكنات مقدوره للّه تعالى لا معنى له إلاّ كونها جائزه الوقوع نظرا إلى قدرته تعالى، أى ما شاء اللّه منها أن يقع فهو يقع،لا أنّه تتعلّق القدره بها جمع بالفعل،فإنّه ضروريّ البطلان،و إلاّ لزم وجود ما لا يتناهى فى الأزل.

و حينئذ فنقول:أفعال العباد مقدوره للّه تعالى بمعنى أنّه لو شاء تعالى أن يوقعها لوقعت بقدرته تعالى،و هذا لا ينافى أن يفوّضها إلى غيره،و بالجمله،فهذا الدليل فى غايه البروده.

الدليل السادس: إنّ العبد لو كان فاعلا بقدرته لزم أن يكون عالما بتفاصيل أفعاله،فإنّه لا يفعل فاعل مختار إلاّ ما يعلمه،فإنّ الاختيار لا يكون إلاّ للمعلوم،و ذلك بديهى،و علم العبد بالتفاصيل باطل،فإنّا نكتب و لا نعلم تفاصيل الحروف و السطور،و المسافات بينها، و تفاصيل الأنامل و القلم و المداد.

أقول:إنّ العلم بالفعل إنّما يجب من الجهه الّتى اختير الفعل منها،مثلا- إذا اختير كتابه القرآن فإنّما يجب العلم بأنّ ما يكتبه هو القرآن،و أمّا التفاصيل فلا يجب العلم بها إلاّ إذا تعلّق الاختيار بالفعل مقرونا بتلك التفاصيل،و هو فى غايه الظهور.

الدليل السابع: إنّه لو قدر العبد على إبداء شىء لكان قادرا على إعادته،فإنّ الإمكان ذاتى للشىء لا ينفكّ عنه،لوحظ مبتدأ أو معادا،و التالى باطل ضروره.

جوابه أوّلا: إنّ الإعاده محال فى نفسه من العبد أو من اللّه تعالى،و ما ذكره من أنّ الإمكان ذاتى لا ينافيه،فإنّ الإمكان لا معنى له إلاّ- جواز الوجود،و لا- شكّ أنّ الممكن جائز الوجود أبدا نظرا إلى ذاته،و أمّا بعد أن وجد فعدم فهو ممتنع الوجود بالغير،و الامتناع بالغير لا ينافى الإمكان الذاتى،و ذلك فى غايه الظهور.

و لو سلّم جواز الإعاده فلا نسلّم أنّ العبد قادر عليه،و هو لا يلزم من قدرته على الإبداء،لجواز أن يكون متعلّق قدرته هو الوجود الخاصّ أعنى ابتداء دون مطلق الوجود.

الدليل الثامن: إنّه لو قدر العبد على الأفعال قدر على الجواهر أيضا،فإنّ مصحّح المقدوريّه هو الإمكان المشترك بينهما.

و أنت خبير بأنّه يجوز أن يكون مصحّح مقدوريّه الأفعال هو تفويض اللّه تعالى،و هذا هو الظاهر لدى الأفهام.

الدليل التاسع: إنّه لو كان الايمان و الطاعات بقدره العبد لزم أن يكون العبد من بعض الوجوه أشرف مقدورا من اللّه تعالى،فإنّه يفعل الحسنات،و اللّه تعالى يخلق المؤذيات،و الحسنات أشرف من المؤذيات،و اللازم باطل ضروره.

أقول:... أمّا أوّلا- فلأنّ فى خلق المؤذيات حكما و مصالح لا ينتظم العالم إلاّ بها،فكيف يفضّل عليه خلق العباد طاعاتهم الّتى لا ينتفع بها إلاّ أنفسهم.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لا تلزم الأشرفيّه إلاّ إذا لم يكن للّه مخلوق هو أشرف من أفعالهم،و هو ضرورىّ البطلان.

الدليل العاشر: إنّه قد وقع الإجماع و الآثار على أنّه يجوز التضرّع إلى اللّه فى طلب الإيمان و التقوى،و التجنّب عن المعاصى،و يجب شكره تعالى على نعمه الإيمان و الطاعه،و

لو لا كانت هذه الأفعال من اللّه تعالى لما كان للتضرّع و الشكر مدخل فيها.

و أنت خبير بأنّ التضرّع إنّما هو فی تهيئه الأسباب و دفع الموانع،و كذا الشكر على التوفيق بتهيئه الأسباب و دفع الموانع،و هو من فعل اللّه تعالى بلا شكّ.

خاتمه

اشتهر بين الخاصّه و العامّه أنّه صلّى اللّه عليه و آله قال:«القدريّه مجوس هذه الأمّه»، (۱)و أيضا ورد فی صحاح الأحاديث:«لعنت القدريّه على لسان سبعين نبيّا»، (۲)فاختلف الفريقان فی معنى القدريّه،فحمله كلّ على صاحبه.

و يؤيّدنا ما روى أنّه سئل:و من القدريّه يا رسول اللّه؟فقال:«قوم يزعمون أنّ اللّه سبحانه قدّر عليهم المعاصى،و عذّبهم عليها.»

و ما روى أنّ رجلا قدم على النبى صلّى اللّه عليه و آله فقال له رسول اللّه:«أخبرنى بأعجب شيء رأيت».

قال:رأيت قوما ينكحون أمّهاتهم و بناتهم و أخواتهم،فإذا قيل لهم لم تفعلون؟قالوا:

قضاء اللّه علينا و قدره.

فقال النبى صلّى اللّه عليه و آله:«ستكون فی أمّتى أقوام يقولون مثل مقالهم،أولئك مجوس أمّتى». (۳)

و ما روى عنه صلّى اللّه عليه و آله أنّه قال:«يكون فی آخر الزمان قوم يعملون المعاصى و يقولون:إنّ اللّه تعالى قدّرها عليهم؛الرادّ عليهم كالشاهر سيفه فی سبيل اللّه». (۴)

و نحن لتفصيل هذا المقام ننقل عباره«شرح المقاصد»هاهنا،ثمّ لننكر عليها،فلننقضها نقض نسج العنكبوت،بعون اللّه تعالى و تقدّس.

قال...فی...«شرح المقاصد»ما هذه عبارته:

۱- (۱)) الكافى ۱:۱۵۷،التوحيد:۳۸۲،المستدرك للحاكم ۱:۸۵.

۲- (۲)) بحار الأنوار ۵:۴۷،كنز العمّال ۱:۱۱۹.

۳- (۳)) بحار الأنوار ۵:۴۷.

۴- (۴)) الطرائف لابن طاوس:۳۴۴،بحار الأنوار ۵:۴۷.

قد ورد فی صحاح الأحادیث:«لعنت القدریّه علی لسان سبعین نبیّا»،و المراد بهم القائلون بنفی کون الخیر و الشرّ[کلّه]بتقدیر اللّه تعالی و مشیّته،سمّوا بذلک لمبالغتهم فی نفیه،و کثره مدافعتهم إیّاه.

و قیل:لإثباتهم للعبد قدره الإیجاد،و لیس بشیء،لأنّ المناسب[حینئذ]القدری بضمّ القاف:

و قالت المعتزله:القدریّه هم القائلون بأنّ الخیر و الشرّ کلّه من اللّه تعالی و بتقدیره و مشیّته،لأنّ الشائع نسبه الشخص إلی ما یثبته و یقول به کالجبریّه و الحنفیّه و الشافعیّه،لا إلی ما ینفیه.

و ردّ بأنّه صحّ عن النبی صلّی اللّه علیه و آله قوله:«القدریّه مجوس هذه الامّه»،و قوله:«إذا قامت القیامه نادی مناد فی أهل الجمع:أین خصماء اللّه؟فتقوم القدریّه».و لا خفاء فی أنّ المجوس هم الّذین ینسبون الخیر إلی اللّه،و الشرّ إلی الشیطان،و یسمّونهما (1):یزدان،و أهرمن،و أنّ من لا یفوّض الامور کلّها إلی اللّه تعالی و یعترض لبعضها فینسبه إلی نفسه یکون هو المخاصم للّه تعالی،و أیضا من یضیف القدر إلی نفسه و یدّعی کونه الفاعل و المقدّر أولی باسم القدری ممّن یضیفه إلی ربّه. (2)

أقول:انظر أیّها الأخ إلی هذه العباره و اضطرابها،أ تری أنّ معبرها قد أخذ من الحقّ رشفا،أو رشف من الصدق غرفا؟کلّا ثمّ کلّا أ تراه کیف تفصّی عن الحقّ أوّلا بقوله:

«القدریّه مجوس هذه الأمّه»تمسّکا بالمحمول،أم ظنّ أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله حدّ القدریّه أو رسمها لکی یکون المحمول متمسّکا به هنا؟أم قد تورّط فی کنیفه و هم أنّ المحمول أیّاما کان ینبغی أن یکون ذاتیا للموضوع،فیظنّ أنّه لا یجوز أن یقال:«الإنسان ضاحک»إلّا إذا کان الضاحک ذاتیا للإنسان.

و بالجمله،فإنّه قد تمسّک فی إبانه باطله و إنفاق کاسده بلفظ المجوس،لما نسبوا بعض الأفعال إلی غیره تعالی ظنّ هذا البائر التائه أن العدلیّه أیضا یشبههم فی ذلک فی الجمله،فهم الأحقّاء بهذا الاسم،و لم یعلم أنّ التشبیه بهم لیس إلّا لغایه دناءتهم فی الدنیا و الآخره،و

۱- (۱)) هذا هو المشهور،و قال ناقد المحصّل:یعنون بهما ملکا و شیطانا،و اللّه تعالی منزّه عن فعل الخیر و الشرّ،و اللّه أعلم.منه رحمه اللّه.

۲- (۲)) شرح المقاصد ۴:۲۶۸-۲۶۷.

کونهم مغضوبا علیهم،و هـذه العباره فی مثل هـذا المعنی شایع،من أنکرها فلقـد أنکر علی نفسه،لا سـیّما إذا کان المؤیّد من هذا الجانب کثیرا من الأحادیث الّتی ذکرناها،و من شیوع النسبه إلی ثبوت الشیء دون نفیه.

و قـد صـحّ أنّ أمیر المـؤمنین-صـلوات اللّه علیه و سـلامه-قـال للحسن البصـری:إنّه سـامریّ هـذه الامّه،أ تراه لقـد أضـلّ النـاس بالعجل،فکما أنّ مطلق الإضـلال یکفی هاهنا، مطلق الضـلال یکفی هناک،و إذا عوضـد ذلک بالمؤیّدات تیقّن ذلک،أراک إذا کشـفت عن نفسک غطاء العناد و الغباوه،و رفعت عن فؤادک حجب الضـلال و الغوایه تصـدق بذلک تصدیقا بدیهیّا لا تشـکّ فی ذلک بوجه،و لکن من یضلل اللّه فما له من هاد.

تنزّلنا عن جمیع ذلک،لکن لا یتمّ مقصوده مع التمسّک بالمحمول أیضا،فإنّ للمجوس اعتبارین:

أحدهما: نسبه بعض الأفعال-و هی الشرور-إلی غیره تعالی،و هو أهرمن،و هذا یناسب قول العدلیّه من وجه بعید. (۱)

و الثـانی: إنّ اللّه یخلق شـیئا ثمّ یتبرّأ عنه،کمـا خلق أهرمن و تبرّأ عنه،و هـذا ینـاسب کثیرا قول الأشـاعره،فـإنّهم أیضـا قالوا بهـذا بعینه،فإنّهم زعموا أنّه تعالی یخلق الشرور و القبائح ثمّ یتبرّأ عنها.

و قد تنبّه لذلک هذا الحائر البائر فی«التلویح»حیث قال:

قد ورد فی الحدیث:«إنّ القدریّه مجوس هذه الأمّه»،و المجوس قائلون بإلهین:أحدهما:

مبـدأ الخیر،و الآخر:مبدأ الشـرّ،و هذا یلائم القول بکون خالق الشرّ و القبیح غیر اللّه تعالی،و أیضا قائلون بأنّ اللّه تعالی یخلق ثمّ یتبرّأ عنه،کخلق إبلیس؛و هذا یلائم القول بکون اللّه خالقا للشرور و القبائح مع أنّه لا یرضاها،فبهذین الاعتبارین ینسب القدر کلّ من الطائفتین إلی الاخری.

۱- (۱)) أشار بلفظ بعیـد إلی أنّ المناسـبه بینهما لیس مناسـبه تامّه جلیّه کما زعم هؤلاء المجبّره،بل بعیـده،و ذلک للفرق الظاهر بینهما،فإنّ المجوس قالوا بخلق الشـرور و القبائح من الأجسام و أفعال الغیر لا أفعال الخلق نفسه،فإنّهم قالوا:إنّ الحیّات و العقارب و معاصی العباد مخلوقه لإبلیس،و کم مسافه بینه و بین ما ذهبنا إلیه.منه رحمه اللّه.

هذا لفظه،ثمّ قال فی«شرح المقاصد»:

فإن قیل:روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله أنّه قال لرجل قدم علیه من فارس:«أخبرنی بأعجب شیء رأیت»،فقال:رأیت أقواما ینکحون أمّهاتهم و بناتهم و أخواتهم،فإذا قیل لهم:لم تفعلون ذلک؟قالوا:قضاء اللّه علینا و قدره.

فقال علیه السّلام:«سیکون فی آخر أمّتی أقوام یقولون مثل مقالتهم،أولئک مجوس أمّتی».

و روی الأصبغ بن نباته أنّ شیخا قام إلی علیّ بن أبی طالب علیه السّلام بعد انصرافه من صفّین،فقال:أخبرنا عن مسیرنا إلی الشام،أ کان بقضاء اللّه و قدره؟

فقال:«و الّذی فلق الحبّه و برأ النسمه ما وطئنا موطئا،و لا هبطنا وادیا،و لا علونا تلّه إلاّ بقضاء من اللّه و قدر».

فقال الشیخ:عند اللّه احتسب عنائی،ما أری لی من الأجر شیئا.

فقال له:«مه أیّها الشیخ!عظّم اللّه أجرکم فی مسیرکم و أنتم سائرون،و فی منصرفکم و أنتم منصرفون،و لم تکونوا فی شیء من حالاتکم مکرهین،و لا إلیها مضطرّین».

فقال الشیخ:کیف و القضاء و القدر ساقانا؟

فقال:«ویحک لعلّک ظننت قضاء لازما،و قدرا حتما،لو کان کذلک لبطل الثواب و العقاب،و الوعد و الوعید،و الأمر و النهی،و لم تأت لائمه من اللّه لمذنب،و لا محمده لمحسن،و لم یکن المحسن بالمدح من المسیء،و لا المسیء أولی بالذمّ من المحسن،تلک مقاله عبده الأوثان،و جنود الشیطان،و شهود الزور،و أهل العمی عن الصواب،و هم قدریّه هذه الأمّه و مجوسها،إنّ اللّه أمر تخییرا و نهی تحذیرا و کلّف یسیرا،لم یعص مغلوبا،و لم یطع مستکرها،و لم یرسل الرسل إلی خلقه عبثا،و لم یخلق السموات و الأرض و ما بینهما باطلا،ذلک ظنّ الّذین کفروا،فویل للذین کفروا من النار».

فقال الشیخ:و ما[القضاء و القدر]اللذان ما سرنا إلاّ بهما؟

قال:«هو الأمر من اللّه و الحکم،ثمّ تلا قوله تعالی: وَ قَضی رَبُّکَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِیّاهُ (۱)

و عن الحسن:بعث اللّه تعالی محمّدا صلّی اللّه علیه و آله إلی العرب،و هم[قدریّه]یحملون ذنوبهم علی اللّه تعالی،و تصدیقه قوله تعالی: وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا

۱- (۱)) الإسراء:۲۳.

وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها (۱)

قلنا:ما ذکر لا یدلّ إلاّ علی أنّ القول بأنّ فعل العبد إذا کان بقضاء اللّه و قدره و خلقه و إرادته لا یجوز للعبد الإقدام علیه،و یبطل اختیاره فیه،و استحقاقه للثواب و العقاب،و المدح و الذمّ علیه،قول المجوس،فلینظر أ هذا قول المعتزله أم المجبّره؟و لکن مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ (۲)و من وقاحتهم أنّهم یروّجون باطلهم بنسبته إلی مثل أمیر المؤمنین و أولاده-رضی اللّه-و قد صحّ عنه أنّه خطب الناس علی منبر الکوفه،فقال:«لیس منّا من لم یؤمن بالقدر خیره و شرّه».و أنّه حین أراد حرب الشام قال:شمّرت ثوبی و دعوت قنبرا قدّم لوائی لا تؤخّر حذرا

لن یدفع الحذار ما قد قدّرا

و أنّه قال لمن قال:إنّی أملک الخیر و الشرّ و الطاعه و المعصیه:«تملکها مع اللّه،أو تملکها بدون اللّه؟فإن قلت:أملکها مع اللّه،فقد ادّعیت أنّک شریک اللّه،و إن قلت:

أملکها بدون اللّه فقد ادّعیت أنّک أنت اللّه».فتاب الرجل علی یده.

و أنّ جعفر الصادق قال لقدری:اقرأ الفاتحه،فقرأ،فلمّا بلغ: إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ قال له جعفر علیه السّلام:علی ما ذا تستعین باللّه و عندک أنّ الفعل منک،و جمیع ما یتعلّق بالأقدار و التمکین و الألطاف قد حصلت و تمّت؟فانقطع القدری.و الحمد للّه ربّ العالمین. (۳)

هذا آخر ما نضده من فرائد الأضالیل فی سموط الأکاذیب و الأباطیل.

و أقول:لعلّه من ملتقطات کنائف الضلاله و الطغیان،أو من منتسجات أضالیل الشیطان،انشدک باللّه أیّها المستمع إلی ناقوسه!هل سمعت منه ما یشبه الحقّ،کلاّ بل ما سمعت إلاّ طنینا کطنین البقّ،ف وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ اَلَّذِینَ إِذَا اکْتالُوا عَلَی النّاسِ یَسْتَوْفُونَ وَ إِذا کالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ یُخْسِرُونَ (۴)أ تراه کیف فرّ من الحقّ بحمل الأحادیث الصریحه فی مذهب العدلیّه علی ذلک المعنی الرکیک الّذی لا ینفهم من لفظ الحدیث.

أمّا الأوّل:فلأنّه صریح فی أنّ الإشاره فی قوله:«یقولون مثل مقالتهم»إلی قولهم:«قضاء

۱- (۱)) الأعراف:۲۸.

۲- (۲)) النور:۴۰.

۳- (۳)) شرح المقاصد ۴:۲۷۰-۲۶۸.

۴- (۴)) المطفّفین:۳-۱.

اللّه تعالی و قدره علینا»،و لا شکّ أنّ هذا بعینه قول الأشاعره،فإنّهم یقولون:إنّ کلّ ما نفعله من خیر و شرّ قضاء اللّه علینا و قدره،بلا فرق بینهما بوجه،و أمّا کون الإشاره إلی زعم أنّه إذا کان بقضاء اللّه و قدره لم یکن للعبد تخلّف عنه و لم یکن باختیاره،فهو بعید عن عباره الحدیث جدّا.

و أما الحدیث الثانی،فهو صریح فی أنّه لا معنی للقضاء و القدر إلاّ الأمر و الحکم،کما فی قوله تعالی: وَ قَضیٰ رَبُّکَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِیّٰاهُ (۱)فتکون الطاعات بقضائه تعالی دون المعاصی،و ما ذکره من المعنی لا یمکن أن یستخرج من عباره الحدیث بوجه.

و أمّا کلام الحسن،فهو أیضا صریح فی مذهب...و أنّ الکفّار کانوا یقولون مثل مقالهم،إذ لا معنی لحمل الذنوب علی اللّه تعالی إلاّ ما یتقوّله هؤلاء من أنّها بقدره اللّه تعالی دون قدره العبد.و أمّا ما حکاه عن أمیر المؤمنین علیه السّلام من قوله:«لیس منّا من لم یؤمن بالقدر خیره و شرّه»فعلی تقدیر صحّته یکون المراد بالقدر تقدیر اللّه وقوع الفعل خیره و شرّه عن العبد باختیاره.

و بالجمله،تقدیره تعالی:اختیار العبد ذلک الفعل الّذی هو طاعه أو معصیه،لا تقدیر نفس الفعل،لیلزم ما ذهب إلیه هؤلاء الکفره الفجره.

و أمّا ما رواه عنه علیه السّلام من قوله:«لن یدفع الحذار ما قد قدّرا»إن صحّ فلا یفید التقدیر فی أفعال العباد،إنّما هو فی النصر و الهزیمه و الأجل و نحوها،فویل للّذین عموا و صمّوا،ثمّ عموا و صمّوا.

و أمّا قول الرجل:«إنّی أملک الخیر و الشرّ»فهو صریح فی أنّ زعمه أنّه مالکهما و هو بمعنی التفویض بالکلّیه،و لا شک أنّه خطأ باطل لم تقل به العدلیّه.

و أمّا ما رواه عن جعفر الصادق علیه السّلام فهو ینادی بأعلی صوته بکذب من روی،و لو کان صادقا لنادی بغایه وهن احتجاج الصادق علیه السّلام تعالی عن ذلک علوّا کبیرا،و ذلک لأنّ للقدری أن یقول:إنّا نستعین اللّه فی تیسیر الأسباب و تسهیلها حتّی تکون العباده علی أیسر وجه و أهونه،أو یقول:إنّا لا نستعینه فی العباده،و لکن فی سائر الامور الّتی لیست

۱- (۱)) الإسراء:۲۳.

باختيارنا،و إذا قال القدرى ذلک أفحم الصادق عليه السّلام حاشاه عن ذلک،فويل للّذين يفترون على اللّه و على أوليائه الكذب لإصلاح فاسدهم،و إنفاق كاسدهم،و سيعلم الّذين كفروا أى منقلب ينقلبون.و اللّه أعلم بالصواب،و منه المبدأ و إليه المرجع و الإياب،إنّه هو الرحيم التّواب،و هو المؤجر على الإصابه بالثواب،و هو المخذل للنواصب بأنواع العذاب.

هذا نهايه ما أردنا إيراده لتميز الحقّ عن البطلان،و إنقاذ المنصف من ورطات الخذلان، و إصعاده إلى أعلى ربى الرضوان،و هزم جنود إبليس و خفض رايه الشيطان فَانْتَقَمْنا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَ كانَ حَقًّا عَلَيْنا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ (۱)و الحمد للّه أوّلا و آخرا،و باطنا و ظاهرا.

و قد اتّفق الفراغ من تأليف هذه النسخه الموسومه ب«إجاله الفكر فى فضاء القضاء و القدر»يوم الجمعه التاسع و العشرين من جمادى الاخرى من أشهر السنه الثامنه و السبعين بعد الألف من الهجره المصطفويّه،کتبه بيمناه الداثره البائره مؤلّفه المؤلّف بينه و بين أعدائه، المبعّد عن إخوانه و أصدقائه،المستقطف من القطوف الدوانى،محمّد بن الحسن بهاء الدين الأصفهانى،حسد لدى القاصى و الدانى.

هذه رساله«إجاله الفكر فى فضاء القضاء و القدر»من جمله تصانيف الشيخ الإمام، العالم العلاّمه،مجتهد الزمان،و وحيد الدوران،الدرّ اليتيم الفاخر من بحار الفضائل و الفواضل و المفاخر،البدر الزاهر،و البحر الزاخر،و السحاب الماطر،حجّه اللّه(الصغرى) على الأكابر و الأصاغر،نادره النوادر،المستغنى الأوصاف و الألقاب،استادنا و مولانا و معلّمنا أبى الفضل بهاء الملّه و الحقّ و الدين و الدنيا محمّد،أدام اللّه ظلاله الشريفه على رءوس طالبى الحقّ المبين،و لاحظه بعين العنايه و الرعايه،و أنجح آماله بحرمه محمّد و أهل بيته الطاهرين،آمين ربّ العالمين.

و قد نقلتها كسائر ما وفّقت لتحريره من تصانيفه الشريفه المنيفه من خطّ ناظمها فى سمط التهذيب و الإجاده،بتوفيق اللّه الملک المنّان،سلّمه اللّه تعالى و أبقاه،و حرسه من المكاره كلّها و وقاه،إنّه على ما يشاء قدير،و بالإجابه جدير،فى شهور سنه ۱۱۱۱.نمّقه العبد محمّد على العاملى النجفى.

۱- (۱)) الروم:۴۷.

تجسّم الأعمال علاّمه محمّد اسماعیل خواجوئی(١١٧٣ه.ق) تحقیق:رحیم قاسمی

[مقدّمۀ محقّق]

عالم ربّانی،فقیه،محدّث و متکلّم برجستۀ شیعه محمّد بن حسین بن محمّد رضا مازندرانی معروف به ملاّ اسماعیل خواجویی چهرۀ پرفروغ علم و ایمان در دورۀ پرآشوب فتنۀ افغان است که به نوشتۀ میرزا أبو الحسن غفّاری:«محقّق دقایق علوم،و مدقّق حقایق رسوم،و مشهور فی الآفاق،و در زهد و ورع و تقوا و اعتزال از ارباب دولت و بی طمعی از ملوک و امرا ضرب المثل بوده،مزار فائض الانوار آن جناب در قبرستان تخت فولاد اصفهان است.» (١)

سیّد احمد دیوان بیگی شیرازی در ذیل شرح حال نوادۀ او ملاّ محمّد حسین ضیاء اصفهانی می نویسد:«آن مرحوم معاصر افاغنه و نادر شاه بوده،و صاحب سیصد رساله و تصنیف،و در نزد علما معروف و مشهور به صاحب کشف و کرامات بوده است.» (٢)

مهم ترین آثار شناخته شدۀ محقّق خواجویی عبارتند از:

١- (١) ر.ک:گلشن مراد:٣٩١ به نقل از پاورقی مکارم الآثار ٧:٢۴٢١.

٢- (٢) حدیقه الشعراء ٢:١٠٧۴.

۱-حاشیه بر تفسیر صافی،که نسخهٔ اصل آن در مجلّدی بزرگ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است.

۲-حاشیه بر اربعین حدیث شیخ بهایی،که در دست تحقیق است.

۳-حاشیه بر مدارک الأحکام،در ۲ جلد که تا کنون به چاپ نرسیده.

۴-حاشیه بر مشرق الشمسین شیخ بهایی.

۵-حاشیه بر مفتاح الفلاح شیخ بهایی.

۶-الأربعین حدیثا.

۷-جامع الشتات.

۸-مفتاح الفلاح فی شرح دعاء الصباح.

۹-الفوائد الرجالیّه،که همگی به کوشش جناب آقای سید مهدی رجایی-سلّمه اللّه تعالی-به چاپ رسیده است.

۱۰-بشارات الشیعه،که به کوشش آقای رجایی در مجموعهٔ الرسائل الاعتقادیّه محقّق خواجویی چاپ شده.این کتاب توسّط عالم جلیل مرحوم ملاّ محمد ابراهیم بن محمد باقر نجم آبادی به فارسی ترجمه شده است.

۱۱-هدایه الفؤاد الی نبذ من احوال المعاد،که توسط استاد ارجمند شیخ احمد روحانی(شیخ الاسلام)ترجمه شده است.

۱۲-حاشیه بر اصول کافی.

۱۳-حاشیه بر زبده البیان مقدّس اردبیلی.

۱۴-حاشیه بر حبل المتین شیخ بهایی.

خوشبختانه حدود ۸۰اثر از محقّق خواجویی به همّت بلند جناب آقای رجایی تصحیح و چاپ شده است.

ص:۸۰

در این مجموعه ابتدا رسالهٔ محقّق خواجویی در تجسّم اعمال بر اساس نسخهٔ موجود در کتابخانه مرحوم آیه اللّه العظمی گلپایگانی که شامل حاشیهٔ اربعین حدیث، رسالهٔ هدایه الفؤاد،تجسّم الاعمال،و رساله در جواز قرائت به قراءات سبع است و در سال ۱۲۴۸ توسط محمّد حسین بن محمّد علی از روی نسخهٔ اصل کتابت شده تحقیق و به چاپ می رسد که در همین جا از لطف و بزرگواری مسئول محترم آن کتابخانه جناب آقای أبو الفضل عرب زاده کمال تشکّر را نموده و سلامتی و توفیق ایشان را از خداوند متعال خواستارم.

در ادامه نیز سه رسالهٔ فارسی از آثار محقّق خواجویی که پیش از این توسّط جناب آقای رجایی استنساخ و تصحیح شده به چاپ می رسد،با این تذکّر که تصحیح این سه رساله در سالها قبل انجام شده و در اینجا با ویرایش مجدّد و انجام پاره ای اصلاحات به چاپ سپرده می شود و در حال حاضر فرصت تحقیق اقوال و احادیثی که منبع آنان یافت نشده بوده به دست نیامد.

و الحمد للّه ربّ العالمین

ص :۸۱

;gt; CS lt

ص :٨٢

;gt; CS lt

ص :۸۳

[المدخل]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم بعد حمد من یجسّم الأعمال بقدرته القادره، (۱)و یجسّد الأفعال بقوّته القاهره،و یصوّر الأقوال بسلطنته الباهره،و یمثّل الاعتقاد و الآراء بحکمته الظاهره،و الصلاه علی أشرف الکونین سیّدنا محمّد و آله و عترته الطاهره.

یقول الفقیر المفتاق إلی عفو ربّه الجلیل،محمّد بن الحسین بن محمّد رضا المدعوّ بإسماعیل، عامله اللّه بلطفه العمیم،و إحسانه الجسیم،إنّه أکرم من کلّ کریم:

هذه رساله و جیزه فی ترجیح القول بتجوهر الأعراض،و تجسّد الأعمال،مبتیه علی مقدّمه و فصول أربعه،نذکر فیها ما کان حاضرا للبال،و ما سیحضره فی تضاعیف البحث، بفیض من یفیض العلوم و الإفضال،و هو المرجوّ المسدّد المؤیّد المصوّب فی الأقوال و الأفعال،و منه المبدأ و إلیه المآل،و له الحمد علی کلّ حال،و الصلاه علی رسوله و آله خیر آل.

ص: ۸۴

۱- (۱)) القادره تأکید علی طریقه ظلّ ظلیل،و داهیه دهیاء،و لیل ألیل،و شعر شاعر،و حقیقته أنّهم یشتقّون من لفظ الشیء الّذی یریدون المبالغه فی وصفه ما یتبعونه تأکیدا و تنبیها علی تناهیه فی ذلک.منه رحمه اللّه.

الأصل يقال لكون الشيء أولى ما لم يعارضه شيء يقتضي العدول عنه،و قد يعبّر عنه بما لا يصار عنه إلاّ بالدليل،-كما في الحاشيه القديمه للفاضل المحقّق الدواني قدس سرّه-و قد يقال على القاعده و الضابطه،و على الكثير الراجح في نفسه السابق في الاعتبار،كما يقال:

الأصل في الكلام الحقيقه،و إذا كان الأصل فيه هذه كان الأصل عدم القرينه؛لأنّهما متلازمان.و منه يظهر أنّ قولهم:«الأصل عدم القرينه»ليس كلاما ظاهريّا تخمينيّا-كما ظنّه بعض المعاصرين-بل هو كلام واقعيّ تحقيقيّ،فإنّ من البيّن الواضح الجليّ أنّ الحقيقه أغلب و أكثر،فهي أرجح من نقيضها و أظفر،و هو معنى قولهم:«الأصل عدم القرينه،لأنّه الكثير الراجح في نفسه السابق في الاعتبار،فلا يصار عنه إلاّ بدليل»،و لذا نظنّ،بل نتيقّن إراده الحقيقه من الأخبار الوارده في الأصول و الفروع و غير هما مع عدم القرينه،فإذا سمعنا في الأصول أو الفروع حديثا فمع تبادر الحقيقه للعلم بالمعنى الشرعيّ أو العرفيّ أو اللغويّ يحصل لنا الظنّ،بل اليقين بإرادتها مع إمكانها إلاّ أن يصرف عنها صارف من العقل أو النقل و من الغريب أن يحمل السامع العالم بالوضع كلاما ألقى إليه على معناه المجازي من دون قرينه صارفه عن معناه الحقيقي ثمّ يعلّله بقوله:و إنّما حملته عليه مع عدمها لأنّ عدم نصب المتكلّم لها لعلّه كان لحكمه خفيّه لا اطّلاع لي عليها،أو لعلّه نصبها و كنت أنا على غفله منها،و هل هذا إلاّ خرق الإجماع،لإطلاقهم على أنّ كلّ مجاز لا بدّ له من قرينه صارفه عن الموضوع له، إمّا عقليّه أو نقليّه،حاليّه أو مقاليّه و نحوها،و خاصّه إذا كان المتكلّم من أفصح العرب،بيد أنّه من قريش و قد أوتي جوامع الكلم و فصل الخطاب،صلوات اللّه عليه و على عترته الأطياب.

نعم،يمكن أن يقال:القرينه المنصوبه في المجازات قد تكون خفيّه بحيث لا يحصل المراد منها إلاّ بعد تأمّل و دقّه نظر كما في الحلقه المفرغه،و لذا قسّموا الاستعاره إلى العامّيه

المتبذله،و الخاصّيّه الغريبه الّتى لا يطّلع عليها إلاّ إفاضه الّذين أوتوا ذهنا به ارتفعوا عن طبقه العامّه،بل و قد لا يذكر القرينه لفهم المعنى المراد اكتفاء باللزوم الخفى،و إنّما يذكر لصرف اللفظ عن المعنى الحقيقى،و الّذى ألقاه إلى تلك الهلكه انّه لمّا سمع من بعض رسائلنا أنّ مدار الاستدلال بالآيات و الروايات من السلف إلى الخلف على الظاهر المتبادر إلى الاذهان،و قد بيّن ذلك فى أصول الأعيان،و رأى أنّه كلام حقّ متين مكين،و أراد القدح فيه -كما هو دأبه-أتى بما يضحك منه الصبيان،و يستهزىء به النسوان،كما لا يخفى على الناظر فى رسالته إلى.

و بالجمله،من الأصول المقرّره عندهم أنّ الشارع إذا خاطب بلفظ فإن كانت له حقيقه شرعيّه حمل عليها،و إلاّ وجب حمله على الحقيقه العرفيّه إن كانت له فى العرف حقيقه،فإن لم تكن له فى العرف حقيقه روجع فيه إلى الحقيقه اللغويّه،إلاّ أنّه لا يفيد إلاّ الظن،فإنّهم و إن اتّفقوا فى جواز الرجوع فى فهم معانى ألفاظ القرآن و الحديث إلى أهل اللغه إلاّ أنّهم اختلفوا فى إفادته اليقين،فالمعتزله و جمع من الأشاعره على أنّه لا يفيده،لأنّه يتوقّف على العلم بوضع الألفاظ الوارده فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومه،و بإراده المخبر تلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول،و العلم بالوضع يتوقّف على العلم بعصمه رواه العربيّه لغه و صرفا و نحوا عن الغلط و الكذب،و العلم بالإراده يتوقّف على عدم النقل إلى معنى آخر،و على عدم اشتراكه بين هذا المعنى و معنى آخر و على عدم كونه مستعملا بطريق التجوّز فى معنى غير المعنى الموضوع له،و على عدم اضمار شىء يتغيّر به المعنى،و على عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد و الأوقات بالبعض بأن يراد من أوّل الأمر ذلك البعض،و على عدم تقديم و تأخير يغيّر المعنى عن ظاهره،و كلّ ذلك لجوازه فى الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظنّ،و لنا فى كلّ ذلك تأمّل،و المتأمّل المتعمّق إذا تأمّل فيما أسلفناه فى هذا المقام فلعلّه يقدر بذلك على فهم بعض ما فى هذا الكلام،فليتأمّل.

فظهر بما قرّرناه أنّ الاصل و الظاهر فى الأخبار الّتى سنوردها مع القائل بتجسّم الأعراض،فلا يصار عنها إلاّ بدليل و ليس،فليس.

ص :۸۶

الفصل الأوّل فی إمکان تجوهر العرض

أی صیرورته جوهرا و موجودا لا فی موضوع،و اتّصافه بذلک بعد أن لم یکن موصوفا به.

أقول:لا بدّ قبل الخوض فی المقصود من تحریر محلّ النزاع،فنقول:

هل یجوز أن یکون الشیء بحسب وجوده الخارجی مرّه جوهرا و أخری عرضا،فیکون فی الأعیان غنیّا عن الموضوع تاره و مفتقرا إلیه أخری بحسب وجودیه الجوهریّ و العرضیّ؟

منعه أکثر الحکماء و طائفه من المتکلّمین،و جوّزه الباقون.

و علیه یتفرّع اختلافهم فی نحو قوله تعالی: وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ (۱)

فقیل:معناه أنّ الوزن عباره عن العدل فی الآخره،و أنّه لا ظلم فیها.

و قیل:إنّ اللّه ینصب میزانا له[لسان و]کفّتان یوم القیامه،فتوزن به أعمال العباد الحسنات و السیّئات.

ثمّ اختلفوا فی کیفیّه الوزن،لأنّ الأعمال أعراض لا یجوز وزنها؛

فقیل:توزن صحائف الأعمال.

و قیل:تظهر علامات الحسنات (۲)و السیّئات فی الکفّتین،فیراها الإنسان.

و قیل:تظهر الحسنات فی صوره حسنه و السیّئات فی صوره سیّئه.

و قیل:توزن نفس (۳)المؤمن و نفس الکافر.

۱- (۱)) الأعراف:۸.

۲- (۲)) لعلّه أراد بعلامات الحسنات:الثقل،و السیّئات:الخفّه؛لأنّ الحسنات ثقل المیزان،و السیّئات خفّه المیزان،کما سیأتی فی حدیث علیّ علیه السّلام فظهور علامه الحسنه فی کفّه أن ترجّح،و علامه السیّئه أن تمیل میلا.منه رحمه اللّه.

۳- (۳)) لعلّ دلیل من قال بوزن الأشخاص ما روی عنه صلّی اللّه علیه و آله من طرق العامّه«إنّه لیأتی العظیم السمین یوم القیامه لا یزن عند اللّه جناح بعوضه»کذا فی تفسیر البیضاوی[۱:۳۳۲]منه رحمه اللّه.

و قيل:المراد بالوزن ظهور مقدار المؤمن فى العظم،و مقدار الكافر فى الذلّه. (١)

أقول:نقل عن ابن سينا أنّه قال:«كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الإمكان ما لم يردك عنه قائم البرهان».و تجسيم الأعراض و إن كان من الغرائب إلاّ أنّه لم يرد عنه قائم البرهان،فهو فى بقعه الإمكان.

و قد تقرّر أنّ قدره اللّه القادر صالحه لإيجاد كلّ ممكن،و أنّ نسبه الكائنات بأسرها إلى قدرته-سبحانه-نسبه واحده،ففى الحقيقه لا غرابه فيه فضلا عن الامتناع،فلمّا كان ممكنا و أخبر به الصادق-على ما فى كثير من الآيات و الروايات الوارده فى طرق العامّه و الخاصّه -وجب الإيمان به،و التصديق بصدقه،و ترك تأويل ما دلّ ظاهرا على جوازه بل وقوعه، (٢)فان تأويل الظاهر إنّما يجوز إذا دلّ على خلافه القاطع،و هنا ليس كذلك.

نعم،قد أورد عليه شكوك و شبهات مجابه،فالجواب هو الإعراض عن التأويل،فإنّه جار فى جلّ المسائل و المذاهب الباطله و الآراء العاطله بل كلّها،و التعرّض له من دون باعث قوىّ من العقل أو النقل-مع أنّه يرفع الأمان و الاعتماد عن الأخبار رأسا-إنّما ينشأ من التعصّب المبرّئ عنه أهل الحقّ.

فإن قلت:المسأله ليست عمليّه حتّى يكتفى فيها بالظنّ،و الأحاديث الوارده فيها ليست نصوصا (٣)و لا متواترا.

قلت:المسائل العلميّه الّتى لا ترجع إلى الذات و لا إلى الصفات-كهذه المسأله-يصحّ التمسّك فيها بالآحاد،كما صرّح به فضلاء العامّه و الخاصّه،و الاستدلال (۴)بمجموع ظواهر

١- (١) راجع:مجمع البيان ۴:۶١۶ انتشارات ناصر خسرو.

٢- (٢) أى فى هذه النشأه أيضا كما سيأتى،و هذا و إن كان خلاف العاده إلاّ أنّ خوارق العاده غير ممتنعه فى مقدور اللّه تعالى.منه رحمه اللّه.

٣- (٣) لم يتعرّض للجواب عن عدم كونها نصوصا،لأنّه خلاف الواقع،إذ الأحاديث المذكوره فى الفصل الثانى-كما سيأتى- جلّها بل كلّها نصّ بالباب،كما ستطّلع عليها إن شاء اللّه العزيز الوهّاب.منه رحمه اللّه.

۴- (۴) الواو للحال،و المقام مقام التنزّل و التسليم،و المراد أنّا سلّمنا عدم صحّه التمسّك فيها بالآحاد و لكنّ الاستدلال...منه رحمه اللّه.

الآیات و الروایات یرجع إلی التواتر المعنوی،فیفید الیقین بالمطلوب،و لا أقلّ من الظنّ المتاخم للعلم،و هذا القدر کاف فیما نحن بصدد إثباته و ترجیحه،کما لا یخفی علی ذو البصائر الناقده.

و بالجمله؛تجسّم الأعراض لمّا کان أمرا ممکنا فمع إمکانه و إخبار الصادق عنه لا وجه لإنکاره،و تأویله من دون باعث فی قوّه الإنکار.

نعم،إذا تعارض العقل و النقل وجب تقدیمه علیه و تأویله إلیه؛لأنّه الحاکم فی النقلیّات عند التعارض،و ذلک کما فی قوله تعالی: اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَویٰ (۱)و: یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ (۲)و نحوهما،فإنّها بظاهرها تنافی آیه التنزیه،فوجب تأویلها إلیه و تنزیلها علیها، و کذا الحکم فی سایر الآیات و الروایات.

و من البیّن أنّ ما نحن بصدد إثباته لیس کذلک،إذ لا امتناع له فی نفسه فی ذاته و لا لغیره، مع ورود أخبار کثیره صحاح و حسان و موثّقات صریحه المناطیق بصحّته و وقوعه، مؤیّده بظواهر کثیر من الآیات،و لیس هنا معارض-لا عقلیّ و لا نقلیّ- یورث شکّا أو شبهه،فوجب قبوله و الإذعان به.

و لعلّه لذلک ذهب إلیه المحقّقون من الفریقین،بل صرّح به فریق من الحکماء کفیثاغورس الحکیم (۳)-علی ما نقل عنه-حیث قال:اعلم أنّک ستعارض بأفکارک و أقوالک و أفعالک،و سیظهر من کلّ حرکه فکریّه أو قولیّه أو فعلیّه صور روحانیّه و جسمانیّه،فإن کانت الحرکه غضبیّه شهویّه صارت مادّه شیطان یؤذیک فی حیاتک،و یحجبک عن ملاقاه النور بعد وفاتک.و إن کانت الحرکه عقلیّه صارت ملکا تلتذّ بمنادمته فی دنیاک،و تهتدی بنوره فی أخراک إلی جوار اللّه و کرامته.و أمثال هذا ممّا یدلّ علی تجسّد الأعمال فی کلامه کثیره.

و قال صاحب إکمال الإکمال لشرح مسلم:

۱- (۱)) طه:۵.

۲- (۲)) الفتح:۱۰.

۳- (۳)) فیثاغورس من أعاظم الحکماء،و من الأقدمین.منه رحمه اللّه.

القرآن يصوّر بصوره و يجیء بها یوم القیامه،و یراها الناس،کما تجعل الأعمال صورا و توضع فی المیزان،و یقع فیها الوزن،و القدره صالحه لإیجاد کلّ ما فی حیّز الإمکان و الإیمان به واجب. (۱)

و هذا منه إشاره إلی نحو ما ورد فی أخبارنا:إنّ القرآن یأتی یوم القیامه فی أحسن صوره نظر إلیها الخلق.

قال بعض أصحابنا المتأخّرین (۲):

و إنّما کانت صورته أحسن الصور لأنّه کلام ربّ العزّه،و هو أحبّ الخلق إلیه،فألبسه صوره هی أحسن الصور و أحبّها لدیه.و أیضا حسن الصوره فی القائمه تابع للکمال،و کلّ کمال صوریّ و معنویّ موجود فیه.

و الظاهر أنّ صوره خاتم الأنبیاء أحسن منه؛لأنّ وجوده تابع لوجوده،و لو لا وجوده صلّی اللّه علیه و آله لم یوجد أحد من الممکنات،فوجوده أحبّ إلیه-عزّ و جلّ-من جمیع الممکنات. (۳)

هذا،و لا منافاه بین القول بامتناع الاتّحاد و القول بأنّ الشیء فی موطن عرض و فی آخر جوهر-کما ظنّه بعض المعاصرین (۴)-و لذا قال بالثانی من لم یقل بالأوّل،فإنّ الصور العقلیّه للجواهر-علی القول بأنّ الحاصل فی الذهن هو ماهیّات الأشیاء،و الاختلاف إنّما هو فی الوجود و ما یتبعه من الأحوال-یصدق علیها حاله کونها فی الذهن رسم العرض،و هو الموجود فی موضوع ما،و إذا وجد فی الخارج یصدق علیها رسم الجوهر،و هو الماهیّه الّتی إذا وجدت فی الأعیان کانت لا فی موضوع.

فصدق رسمی الجوهر و العرض بحسب اختلاف الظرفین علی حقیقه واحده لا یوجب انعدام حقیقه و وجود أخری-کما ظنّه دام فضله-و لذا ذهب إلیه کثیر من الحکماء و المتکلّمین.

ص: ۹۰

۱- (۱)) صاحب إکمال الإکمال محمد السنوسی و کلامه هذا منقول فی شرح اصول الکافی للمازندرانی ۱۱:۵.

۲- (۲)) المراد بهذا البعض مولانا محمّد صالح المازندرانی روّح اللّه روحه.منه رحمه اللّه.

۳- (۳)) شرح اصول الکافی ۱۱:۵.

۴- (۴)) المراد بهذا المعاصر سیّدنا صدر الدین محمّد المجاور بالمشهد المقدّس الغرویّ علی مشرّفها السلام و مجاورها رحمه اللّه إلی یوم القیام.منه رحمه اللّه.

فهذا شيخ الحكماء[و]رئيس العقلاء قال فى إلهيّات الشفاء:

و أمّا العلم فإنّ فيه شبهه،و ذلك أنّ لقائل إن يقول:إنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّده عن موادّها،و هى صور جواهر أو أعراض،فإن كانت صور الأعراض أعراضا فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟فإنّ الجوهر لذاته جوهر، فماهيّته جوهر لا يكون فى موضوع البتّه،و ماهيّته محفوظه سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجى.

فنقول:إنّ ماهيّه الجوهر جوهر بمعنى أنّه الموجود فى الأعيان لا فى موضوع،و هذه الصفه موجوده لماهيّه الجواهر المعقوله،فإنّها ماهيّه شأنها أن تكون موجوده فى الأعيان لا فى موضوع،أى أنّ هذه الماهيّه هى معقوله عن أمر وجوده فى الأعيان أن لا يكون فى موضوع،و أمّا وجوده فى العقل بهذه الصفه فليس ذلك فى حدّه من حيث هو جوهر،أى ليس حدّ الجوهر أنّه فى العقل لا فى موضوع،بل حدّه أنّه سواء كان فى العقل أو لم يكن،فإنّ وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع.

فإن قيل:العقل أيضا من الأعيان؛قيل:يراد بالعين الّتى إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه-إلى أن قال-و ليس إذا كانت(أى ماهيّات الأشياء) فى العقل فى موضوع بطل أن تكون فى العقل ليست ماهيّه ما فى الأعيان ليست فى موضوع.

فإن قيل:فقد قلتم:إنّ الجوهر هو ماهيّته لا تكون فى موضوع أصلا،و قد صيّرتم ماهيّه المعلومات فى موضوع.

فنقول:قد قلنا:إنّه لا يكون فى موضوع فى الأعيان أصلا.

فإن قيل:فقد جعلتم ماهيّه الجوهر أنّها تاره تكون عرضا و تاره جوهرا،و قد منعتم هذا.

فنقول:إنّا منعنا أيضا أن تكون ماهيّه شىء توجد فى الأعيان مرّه جوهرا و مرّه عرضا حتّى تكون فى الأعيان تحتاج إلى موضوع ما،و فيها لا يحتاج إلى موضوع البتّه،و لم نمنع أن يكون معقول تلك الماهيّه يصير عرضا،أى تكون موجوده فى النفس لا كجزء. (۱)إلى آخر ما قاله هناك.

۱- (۱)) الشفا(الالهيّات)تحقيق:الدكتور ابراهيم مدكور:۱۴۲-۱۴۰.

و الشبهه فى كلامه منع للمقدّمه الكلّيه القائله بأنّ العلم صوره حاصله فى العقل،و كلّ صوره حاصله فيه عرض،و سنده أنّ الصور العقليّه للجواهر جواهر مطابقه لأشخاصها الخارجيّه فى الماهيّه فكيف تكون أعراضا؟و هى مبتيّه على مذهب من قال بأنّ الحاصل فى الأذهان هو ماهيّات الأشياء المطابقه للأمور الخارجيّه فى تمام الماهيّه،و إنّما الاختلاف فى الوجود و ما يتبعه من اللوازم المستنده إلى خصوصيّه أحد الوجودين،مثلا-الموجود فى الذهن إنّما هو ماهيّه الحراره و البروده،لكنّها موجوده فيه بوجود ظلّىّ مخالف للوجود العينىّ و ما يتبعه من الأحوال و إن كان مشاركا له فى لوازم الماهيّه من حيث هى.

و على هذا المذهب فالصور العقليّه للجواهر تكون جوهرا و عرضا معا،و قد التزمه صاحب حكمه العين.

و فيه أنّ الجواب بالتزام عرضيّه هذه الصور و ادّعاء أنّ عرضيّتها لا تنافى جوهريّتها بمعنى أنّها إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع محلّ نظر؛إذ الصور العقليّه للجواهر حاله قيامها بالنفس موجوده فى العين؛لأنّها قائمه بالنفس الموجوده فيها،فتكون موجوده فيها،فيلزم كونها قائمه بالموضوع فى الوجود العينى،فلا يكون جوهرا إلاّ أن يفترق بين العين و الموجود فيها بأنّ المراد بالعين ما إذا حصلت فيه الجواهر و الأعراض صدرت عنها أفاعيلها و أحكامهما العينيّه-كما أشار إليه الشيخ-و حينئذ فلا تكون النفس من الأعيان و إن كانت من الموجودات فيها،فيتمّ الجواب من غير التزام ما التزمه.

و لا يذهب عليك أنّ هذا المذهب شبيه بمذهب من يقول بتجسّم العرض بيد أنّ هذا القائل يجوّز أن يكون الشىء جوهرا و عرضا معا بالقياس إلى الوجود الخارجى لكن بحسب اختلاف النشأتين،و الفلاسفه لمّا لم يقولوا بوجود الجنّه و النار فى الخارج أنكروا ذلك و قالوا بنظيره فى الجنّه و النار الخياليتين،فإنّهم جعلوا الأجرام السماويّه آله لتخيّل النفس جميع ما كانت اعتقدته فى دار الدنيا من أحوال القبر و البعث و الخيرات و الشرور و غيرها من الأحوال الأخرويّه كما نصّ به ابن سينا فى فصل المعاد من الشفاء،قال:

و تكون الأنفس الرديّه أيضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصوّر لهم فى الدنيا [و تقايسه]فإنّ الصور الخياليّه ليست تضعف عن الحسّيّه بل تزاد عليها تأثيرا و

صفاء كما يشاهد فی المنام،فربّما كان المحلوم به أعظم شأنا فی بابه من المحسوس،علی أنّ الاخروی أشدّ استقرارا من الموجود فی المنام بحسب قلّه العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل،و لیست الصوره الّتی تری فی المنام،بل و[لا]الّتی تحسّ فی الیقظه إلاّ المرتسمه فی النفس،إلاّ أنّ أحدهما یبتدئ من باطن و ینحدر إلیه،و الثانی یبتدئ من خارج و یرتفع إلیه.فإذا ارتسم فی النفس تمّ هناک الإدراک المشاهد،و إنّما یلذ و یؤذی بالحقیقه هذا لمرتسم فی النفس،لا الموجود فی خارج،و كلّ ما ارتسم فی النفس فعل فعله و إن لم یكن له سبب من خارج (۱).

فیقولون:إنّ هذه الصور-أعنی الاعتقادات الحقّه أو الباطله و الأخلاق الذكیه أو الذمیمه العاطله-ستظهر فی النشأه الآخره بصوره نعیم الجنّه و حورها و قصورها أو بصوره عذاب النار و عقاربها و حیّاتها،بل منهم من یجوّز أن یكون الشیء جوهرا و عرضا معا بالقیاس إلی الوجود الخارجی بحسب نشأه واحده فی الوقتین إذ لیست حقیقته عنده معلومه،و إنّما یسمّیه بصوره برزت فی ظرف من الظروف،كما إذا تمثّل مثلا جبرئیل بصوره بشر كالدحیه الكلبی یسمّیه به،و إذا ظهر بصوره أخری كصوره طیر من الطیور یسمّیه به، و هكذا،و إن كانت حقیقته حقیقه واحده إلاّ أنّه مجهوله بالنظر إلیه،فیسمّیه باسم ما برز بصورته.

و لیس هذا من الانقلاب فی شیء كما ظنّه بعض المعاصرین-فإنّ معناه أن تزول إحدی الموادّ الثلاث عن الذات و تتّصف بأخری مكانها،فیصیر الواجب مثلا ممكنا أو بالعكس.و أمّا اتّحاد الاثنین بأن یصیر شیء بعینه من غیر أن یزول عنه شیء أو ینضمّ إلیه شیء شیئا آخر-كأن یكون هناک زید و عمرو مثلا فیتّحدا بأن یصیر زید بعینه عمرو أو بالعكس فممتنع لأدلّه دلّت علیه؛و لیس تبادل الصور الجوهریّه و العرضیّه علی حقیقه واحده بحسب اختلاف الظروف مع بقائها من هذا القبیل كما ظنّه.

و أمّا قولهم:«العرض لا یصحّ علیه الانتقال من موضوعه لأنّه من جمله مشخصاته» فعلی تقدیر تسلیمه یكون معناه أنّ العرض ما دام عرضا لا یصحّ علیه ذلک،فإذا صار

۱- (۱)) الشفا(الالهیّات):۴۳۲.

جوهرا جسمانيّا بقدره اللّه المتعال فلا مانع له من الانتقال؛فالقول بتجسّم العرض لا ينافى القواعد الكلاميّه،بل و لا الحكميّه كما زعمه.

فإن قلت:قوله هذا-مع أنّه ليس بحجّه يركن إليها الديّانون فى أمثال تلك المطالب- خارج عن قانون المناظره أيضا إذا قوبل به القائل بتجسّم العرض-كفيثاغورس الحكيم و من يحذو حذوه-بل هو أوّل المسأله،فإنّهم يجوّزون أن يكون شىء فى الأعيان يحتاج إلى موضوع ما فى وقت فيكون عرضا،و لا يحتاج فيها إليه فى وقت آخر فيكون جوهرا و يقولون:لا دليل على امتناعه؛فهم يطالبون عليه دليلا فكيف يصحّ مقابلته بالمنع؟بل الواجب عليه حينئذ إقامه الدليل على امتناع ذلك،و ليس،فليس.

نعم،كون الشىء جوهرا و عرضا فى وقت واحد حتّى يكون غنيا و فقيرا فى ذلك الوقت إلى موضوع ما من جهه واحده محال.و أمّا كونه جوهرا و عرضا فى وقتين،فلا استحاله فيه، و لا دليل على امتناعه،فإنّ الجوهريّه و العرضيّه فمن ثوانى المعقولات،و ليسا بجنسين لما تحتهما من الجواهر و الأعراض حتّى يلزم منه الاحتجاج و الغنى الذاتيان فى شىء واحد فيكون محالا،و لذا قال به فيثاغورس الحكيم و هو أقدم منهم.و اعلم:

)إذا قالت حذام فصدّقوها)فإنّ القول ما قالت حذام

و فى الكافى عن علىّ بن إبراهيم،عن أبيه،عن حمّاد بن عيسى،عن حريز بن عبد اللّه، عن فضيل بن يسار-فالسند صحيح على ما تقرّر عندنا-قال:قال أبو جعفر عليه السّلام:إنّ الرحم معلّقه يوم القيامه بالعرش،تقول:اللّهم صل من وصلنى،و اقطع من قطعنى. (١)

و فيه عن محمّد بن الفضيل الصيرفى عن الرضا عليه السّلام قال:إنّ رحم آل محمّد الأئمّه عليهم السّلام لمعلّقه بالعرش،تقول:اللّهم صل من وصلنى،و اقطع من قطعنى،ثمّ هى جاريه بعدها فى أرحام المؤمنين،ثم تلا هذه الآيه: وَ اتَّقُوا اللّهَ الَّذِى تَسّائَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحامَ . (٢)

و فيه عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:سمعته يقول:إنّ الرحم معلّقه بالعرش تقول:اللّهم صل من وصلنى،و اقطع من قطعنى؛و هى رحم آل محمّد،و هو قول اللّه عزّ و

١- (١)) الكافى ٢:١۵١.

٢- (٢)) الكافى ٢:١۵۶ و الآيه فى سوره النساء:١.

جلّ: اَلَّذِینَ یَصِلُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ (۱)و رحم کلّ ذی رحم (۲)

و إذا جاز تجسّم الرحم و تعلّقها بالعرش الجسمانی الّذی هو مطاف الملائکه المقرّبین-کما هو ظاهر هذه الأخبار و أمثالها المنقوله عن الصادقین-و تکلّمها بکلام ظاهری و هی أمر معنوی فأی مانع من تجسّم العمل و تکلّمه.

قال الفاضل مولانا محمّد صالح المازندرانی-أعلی اللّه درجته-فی شرح حدیث أبی بصیر:

القول محمول علی الظاهر؛إذ لا یبعد من قدره اللّه أن یجعلها ناطقه کما ورد أمثال ذلک فی بعض الأعمال أنّه یقول:أنا عملک.

ثمّ قال قدّس سرّه:

و قیل:المشهور من تفاسیر الرحم أنّها قرابه الرجل من جهه طرفیه،و هی أمر معنوی،و المعانی لا تتکلّم و لا تقوم،فکلام الرحم و قیامها و قطعها و وصلها استعاره لتعظیم حقّها،وصله واصلها،و إثم قاطعها،و لذلک سمّی قطعها عقوقا و أصل العقّ:

الشقّ،فکأنّه قطع ذلک السبب الّذی یصلهم.

و قیل:یحتمل أنّ الّذی تعلّق بالعرش ملک من ملائکه اللّه،و تکلّم بذلک عنها من أمر اللّه سبحانه،فأقام اللّه ذلک الملک یناضل عنها،و یکتب ثواب واصلها و إثم قاطعها،و کلّ الحفظه یکتب الأعمال.

قال الفاضل قدّس سرّه.

و فیه أنّ جمیع ذلک خلاف الظاهر،و الحمل علی الظاهر غیر بعید بالنظر إلی القدره القاهره. (۳)

أقول:و فی کلامه قدّس سرّه إشاره إلی ما تقرّر فی أصول القوم،و هو أنّهم یمنعون أن یخاطب الحکیم بشیء یرید خلاف ظاهره من دون البیان،و إلاّ لزم الإغراء بالجهل؛لأنّ المخاطب العالم بوضع اللفظ یعتقد أنّه یرید ظاهره،فإذا لم یرده مع اعتقاده إرادته له کان ذلک إغراء

۱- ((۱)) الرعد:۲۱.

۲- ((۲)) الکافی ۲:۱۵۱.

۳- ((۳)) شرح اصول الکافی ۹:۱۰.

له علی ذلک الاعتقاد الجهل؛و لأنّه بالنسبه إلی خلاف ظاهره مهمل کما تقرّر فی مقرّه،و لذا کان مدار الاستدلال بالآیات و الروایات من السلف الی الخلف علی الظاهر المتبادر،و قد سبق أنّ تأویل الظاهر إنّما یجوز إذا کان علی خلافه قاطع،و هنا لیس علیه دلیل أصلا فضلا عن القاطع؛و تأویل أمثال هذه الأخبار و صرفها عن الظاهر لمجرّد استبعادات الأوهام العامیّه لیس من طریقه الأخیار.

هذا،و قال-نوّر اللّه مرقده-فی شرح حدیث الوصّافی عن علیّ بن الحسین-صلوات اللّه علیهما-قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:من سرّه أن یمدّ اللّه فی عمره،و أن یبسط له فی رزقه، فلیصل رحمه،فإنّ الرحم لها لسان یوم القیامه ذلق،تقول:یا ربّ صل من وصلنی،و اقطع من قطعنی،فالرجل لیری بسبیل خیر إذا أتته الرحم الّتی قطعها فتهوی به إلی أسفل قعر فی النار. (1)

فیه دلاله واضحه علی أنّ قول الرحم محمول علی الحقیقه،و قد مرّ الخلاف فیه (2)،انتهی کلامه رفع مقامه.

و فی الکافی-فی باب البرّ بالوالدین-عن علی بن إبراهیم،عن أبیه،عن ابن أبی عمیر، عن سیف بن عمیره-فالسند صحیح-عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:یأتی یوم القیامه شیء مثل الکبه (3)،فیندفع فی ظهر المؤمن،فیدخله الجنّه،فیقال:هذا البرّ (4).

قال فی النهایه:الکبه بالضمّ جماعه من الناس و غیرهم.

و المراد بالبرّ الإحسان و الطاعه للوالدین و الرفق بهما و طلب ما یوجب سرورهما.و فیه کما تری تصریح بتجسیم البرّ.

و بالجمله؛ظاهر کثیر من الأخبار کما سیأتی یدلّ علی تجسّم العرض،و لا بعد فیه بعد إمکانه و إخبار المخبر الصادق عنه؛لأنّ القدره القاهره صالحه لإیجاد کلّ ما فی بقعه الإمکان.

۱- ((۱)) الکافی ۲:۱۵۶.
۲- ((۲)) شرح اصول الکافی ۹:۱۸.
۳- ((۳)) فی صحاح الجوهری:الکبه بالفتح:الدفعه فی القتل.و فی قاموس الفیروزآبادی:الکبه:الصدمه.و الأظهر فی هذا لمقام ما فی نهایه ابن الأثیر،فتأمّل.منه رحمه اللّه.
۴- ((۴)) الکافی ۲:۱۵۸.

الفصل الثانی فی وقوعه فی هذه النشأه

فی الکافی فی موثّقه یعقوب بن شعیب،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:لمّا أمر اللّه-عزّ و جلّ- هذه الآیات أن یهبطن إلی الأرض تعلّقن بالعرش و قلن:أی ربّ إلی أین تهبطنا؟إلی أهل الخطایا و الذنوب؟فأوحی اللّه-عزّ و جلّ-إلیهنّ أن اهبطن،فو عزّتی و جلالی لا یتلوکنّ أحد من آل محمّد و شیعتهم فی دبر ما افترضت علیه من المکتوبه فی کلّ یوم إلاّ نظرت إلیه- بعینی المکنونه-فی کلّ یوم سبعین نظره،أقضی له فی کلّ نظره سبعین حاجه،و قبلته علی ما فیه من المعاصی،و هی:أمّ الکتاب،و شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ وَ الْمَلائِکَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ و آیه الکرسی،و آیه الملک. (۱)

و هی کما تری صریحه فی أنّ هذه الآیات المبارکات کنّ وقت الخطاب ذوات أجساد و أرواح معلّقات بالعرش المجید،مدرکات لما ألقی إلیهنّ من کلام اللّه الحمید،قادرات علی التکلّم و التجحّم،عالمات بأهل العیوب و الذنوب،ثمّ صرن أعراضا بقدره اللّه القادر حین هبوطهن إلی الأرض،فقد تجسّم فی مقام بعد ما کان عرضا فی مقام أخر وقت ظهوره فی اللوح المحفوظ،لقوله تعالی: بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِیدٌ فِی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (۲)

فهذه الآیات المجیدات کنّ أعراضا حین کونهنّ فی اللوح المحفوظ،ثمّ صرن جواهرا معلّقات بالعرش الجسمانی،ثمّ عدلن إلی ما کنّ علیه حین هبوطهن إلی عالمنا هذا،و ستصیر جواهر علی أمثله جسدانیّه و هیاکل إنسانیّه فی النشأه الآخره،علی ما دلّت علیه أخبار کثیره ستأتی فی الفصل الرابع إن شاء اللّه العزیز.

و لا بعد فیه بعد إمکانه و إخبار الصادق عنه؛إذا لقدره-کما مرّ-صالحه لإیجاد کلّ ما فی بقعه الإمکان؛فیجسّم الشیء فی موطن و یجعله عرضا فی آخر

و قال مولانا محمّد صالح المازندرانی قدّس سرّه فی شرح هذا الحدیث:

۱- (۱)) الکافی ۲:۶۲۰.

۲- (۲)) البروج:۲۳-۲۲.

أی تعلّقن بالعرش الجسمانی الّذی هو مطاف الملائکه المقرّبین،و قد ورد فی کثیر من الأخبار أنّ القرآن یتصوّر بمثال جسدانی،و هیکل إنسانی؛فنسبه التعلّق إلیه صحیحه،انتهی. (۱)

و القول بأنّه کنایه عن تقدّسهنّ و بعدهنّ عن دنس الخطایا،و المراد:تعلّق الملائکه الموکّلین بهنّ أو أرواح-الحروف کما أثبتها جماعه-تکلّفات بعیده لا حاجه إلیها؛لأنّ حمل الکلام علی الحقیقه مهما أمکن أولی من حمله علی المجاز-کما سبق-و هنا لا مانع منه.

و بالجمله،لا حجه فی المجاز إذا احتاج توجیه الکلام إلی ارتکابه،و أمّا إذا کان للکلام وجه صحیح ظاهر بلا تمحّل ارتکابه فارتکابه فی قوّه الخطأ عندهم.

فإن قلت:هذا الکلام و إن کان ممّا یتعارف بین الأعلام،لکنّه لیس ممّا لا ینبغی المناقشه فیه،کیف و قد ذکر صاحب تلخیص المفتاح فی أواخر البیان أنّه قد أطبق البلغاء علی أنّ المجاز و الکنایه أبلغ من الحقیقه و التصریح،و هذا مناف للکلام المذکور قطعا سواء أخذ أبلغ مأخوذا من المبالغه أو من البلاغه.

و قال صاحب المفتاح أیضا فی أوائل المعانی أنّ الدالّ بالوضعیّه لا یخرج عن حکم النعیق،و هو الّذی سمّی فی علم النحو أصل المعنی،و نزل هاهنا بمنزله أصوات الحیوانات و تتبّع کلماتهم و محاوراتهم أیضا،کأنّه یورث الظنّ بخلافه؛إذ المجاز کثیر شایع فیها سیّما فی الخطب و نحوها من المقامات الظنّیّه،بل قال ابن سطویه:إنّ أکثر اللغه مجاز.

قلت:لا کلام فی أنّ الکلام المشتمل علی المجاز و الکنایه إذا وقعا موقعهما بأن لا یستلزمان المخالفه لقواعد الأدب أبلغ من الحقیقه و التصریح،إنّما الکلام فی أنّ الکلام إذا حمل علی الحقیقه و کان له وجه صحیح مطابق لما علیه الأدباء موافق لاستعمالات الفصحاء من غیر لزوم محذور فحمله علی المجاز المستلزم لخروجه عن قوانین الأدب و استعمالات البلغاء من غیر داع یدعو إلیه تکلّف ظاهر،بل تعسّف ارتکابه فی قوّه الخطأ،و هذا الأمر بیّن لا ینبغی المناقشه فیه،و لا منافاه بینه و بین کون المجاز کثیرا شایعا،و لا کون أکثر اللغه مجازا،

۱- (۱)) شرح اصول الکافی ۱۱:۵۷.

و لا كون الدالّ بالوضعيّه غير خارج عن حكم النعيق لو سلّم له ذلك.

و العجب من بعض الأفاضل كيف غفل عن هذا مع وضوحه؟و نعم ما قيل:«الجواد قد يكبو،و الصارم قد ينبو»مع أنّ هذا القائل (۱)قائل بتجسّد القرآن و تجسّم العرض،كما سيأتى عند نقل كلامه،إن شاء اللّه العزيز.

و قد روى عن سيّدنا أبى عبد اللّه الصادق عليه السّلام أنّه كان عنده ناصبى يؤذيه بمشهد من منصور،فأمر عليه السّلام صوره كانت هناك على و ساده أن خذ عدوّ اللّه،فصارت أسدا فافترسه،ثمّ عادت إلى مكانها. (۲)

و مثله ما فى عيون أخبار الرضا عليه السّلام فى قصّه الحاجب الطويله،حيث قال:فإن كنت صادقا فيما توهّم فأحى هذين و سلّطهما علىّ فإنّ ذلك يكون حينئذ آيه معجزه،و كان الحاجب قد أشار إلى أسدين مصورين على مسند المأمون الّذى كان مستندا إليه،و كانا متقابلين على المسند.

فغضب الرضا عليه السّلام و صاح بالصورتين:«دونكما الفاجر،فافترساه و لا تبقيا له عينا و لا أثرا»فوثبت الصورتان و قد صارتا أسدين،فتناولا الحاجب،و[عضّاه و]رضّاه و هشماه و أكلاه و لحسا دمه،و القوم ينظرون متحيّرون ممّا يبصرون،فلمّا فرغا منه أقبلا على الرضا عليه السّلام و قالا:يا ولىّ اللّه فى أرضه!ما ذا تأمرنا نفعل بهذا[أنفعل به]فعلنا بهذا؟- يشيران إلى المأمون-فغشى على المأمون ممّا سمع منهما.

فقال عليه السّلام:«قفا»فوقفا،ثمّ قال عليه السّلام:«صبّوا عليه ماء ورد و طيّبوه»ففعل ذلك و عاد الأسدان يقولان:أ تأذن لنا أن نلحقه بصاحبه الّذى أفنيناه؟

فقال:«لا،فإنّ للّه-عزّ و جلّ-فيه تدبيرا هو ممضيه».

فقالا:ما ذا تأمرنا؟

فقال:«عودا إلى مقرّ كما كنتما».

۱- (۱)) المراد بهذا القائل صاحب البحار،على مؤلفها رحمه اللّه الملك الغفّار.منه رحمه اللّه.

۲- (۲)) راجع:الثاقب فى المناقب:۴۲۳.

فعادا إلى المسند،و صارا صورتين كما كانتا (۱).

و فى كشف الغمّه فى قصّه الهندى المشعبذ و إيذائه علىّ بن محمّد-صلوات اللّه عليهما- بمشهد من المتوكّل،فضرب عليه السّلام بيده صوره أسد كانت هناك على وساده،و قال:«خذى هذا الشقىّ»فوثبت الصوره و قد عادت أسدا،فبلعته،ثمّ عادت إلى مكانها. (۲)

و صوره الشىء قد يقال لشبحه و مثاله،كصوره الفرس المنقوش على الجدار،و صوره السرير،و هى هيئته القائمه به،و كالصور العقليّه للأشياء الحاصله فى الأذهان.

و فى القاموس:الصوره بالضمّ:الشكل. (۳)و هو على المشهور هيئه إحاطه حدّ أو حدود بمقدار ما؛و عند الأقدمين من الحكماء-على ما ذكره شارح المقاصد-الصوره اسم للأعراض المحصّله للأجسام المتنوّعه.و قد يقال لجزء الشىء الّذى يكون به الشىء هو ما هو بالفعل كالنفس الفرسيّه؛و من البيّن أنّ المراد بها هنا المعنى الأوّل،و هو المتبادر فى عرف الشىء،و إنكار أمثال ذلك أو تأويلها لمحض استبعادات الأوهام العاميّه ليس من طريقه الأخيار،فإنّه يفضى إلى إنكار أكثر معجزات الأنبياء و الأوصياء عليهم السّلام.

و بالجمله؛الجوهريّه و العرضيّه غير موجودتين فى الخارج،بل هما أمران اعتباريّان تتّصف الأجسام (۴)بهما فى الخارج؛إذ ليس فى الجسم مثلا أمر متحقّق زائد على ذاته هو الجوهريّه،و لا فى السواد مثلا أمر متحقّق زائد على ذاته هو العرضيّه،فهما من الأمور الاعتباريّه العارضه للأجسام فى الخارج،فيكونان من اللوازم الخارجيّه،أو من لوازم الماهيّه،و تفكيك اللوازم عن ملزوماتها غير ممتنع فى مقدورات اللّه تعالى،كيف و جلّ خوارق العادات بل كلّها كذلك؟

و يدلّ على ذلك قوله تعالى: يٰا نٰارُ كُونِي بَرْداً وَ سَلاٰماً عَلىٰ إِبْرٰاهِيمَ (۵)

ص:۱۰۰

۱- ((۱)) بحار الأنوار ۴۹:۱۸۴.

۲- ((۲)) كشف الغمّه ۳:۱۸۷ الثاقب فى المناقب:۵۵۵.

۳- ((۳)) القاموس المحيط ۲:۱۰۴.

۴- ((۴)) المشهور بين الحكماء أنّ الجوهر جنس للجسم،و الحقّ أنّه لازم له كما عليه المحقّقون.منه رحمه اللّه.

۵- ((۵)) الأنبياء:۶۹.

روی أنّه لمّا وضع فی المنجنیق قالت الأرض:یا ربّ لیس علی ظهری أحد یعبدک غیره یحرق بالنار؟

قال الربّ:«إن دعانی کفیته».

قال:قال-یعنی إبراهیم-:توکّلت علی اللّه.

فقال الربّ-تبارک و تعالی-:«کفیت»فقال للنار: کُونِی بَرْداً فاضطربت أسنان إبراهیم من البرد،حتّی قال اللّه: وَ سَلاٰماً عَلیٰ إِبْرٰاهِیمَ (۱)

هذا،و فی روایه معاذ بن جبل عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله الطویله الوارده فی کتابه الحفظه عمل العبد من حین یصبح إلی حین یمسی،المذکوره فی عدّه الداعی لابن فهد:«ثمّ یرفع الحفظه بعمل له نور کنور الشمس»و فی عمل آخر:«له دویّ بالتسبیح»و فی آخر:«له رنین کرنین الإبل»و فی آخر:«له صوت کالرعد و ضوء کضوء البرق»و أمثال ذلک. (۲)

و فیه من التصریح بتجسّم العمل فی هذه النشأه،أیضا ما لا یخفی،و لم أجد من الأصحاب من صرّح بذلک.

الفصل الثالث فی الأخبار الوارده فی تجسّم الأعمال و الاعتقادات فی النشأه الآخره

و هی أکثر من أن تحصی،و لنذکر نبذه منها،فنقول:قول مولانا علیّ أمیر المؤمنین علیه السّلام:

«أعمال العباد فی عاجلهم نصب أعینهم فی آجلهم» (۳)صریح فی تجسّم الأعمال فی تلک النشأه.

و کذلک ما ورد فی قوله تعالی: وَ یُنَجِّی اللّٰهُ الَّذِینَ اتَّقَوْا بِمَفٰازَتِهِمْ (۴)أنّ العمل الصالح یقول عند أهوال القیامه:ارکبنی فلطال ما رکبتک فی الدنیا،فرکبه و یخطی به شدائدها.

۱- (۱)) راجع:بحار الأنوار ۱۲:۳۳.
۲- (۲)) راجع:بحار الأنوار ۶۷:۲۴۷.
۳- (۳)) شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید ۱۸:۱۰۱.
۴- (۴)) الزمر:۶۱.

و ما فی فروع الکافی فی حدیث طویل بطرق عدیده عن سیّدنا أمیر المؤمنین-صلوات اللّه علیه-أنّه قال:«فإن کان-أی المیّت-للّه ولیّا أتاه أطیب الناس ریحا،و أحبّهم منظرا، و أحسنهم ریاشا،فیقول:أبشر بروح و ریحان و جنّه نعیم،و مقدمک خیر.فیقول:من أنت؟ فیقول:أنا عملک الصالح،ارتحل من الدنیا إلی الجنّه. (۱)

و فی روایه أخری فی الکافی عن أبی عبد اللّه الصادق علیه السّلام:فیقول:أنا رأیک الحسن الّذی کنت علیه،و عملک الصالح الّذی کنت تعمله. (۲)

ثمّ قال علیّ علیه السّلام فی الحدیث المذکور:و إن کان لربّه عدوّا فإنّه یأتیه أقبح من خلق اللّه زیّا،و أنتنه ریحا،فیقول له:أبشر بنزل من حمیم،و تصلیه جحیم.

و فی الکافی فی حدیث آخر عن الصادق علیه السّلام فیقول:یا عبد اللّه من أنت؟فما رأیت شیئا أقبح منک.فیقول:أنا عملک السیّئ الّذی کنت تعمله،و رأیک الخبیث. (۳)

و هذا صریح فی تجسّم الاعتقادات أیضا فی تلک النشأه.

و فیه أیضا عن أبان بن تغلب،قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن حقّ المؤمن[علی المؤمن]فقال:حقّ المؤمن[علی المؤمن]أعظم من ذلک،لو حدّثتکم لکفرتم؛إنّ المؤمن إذا خرج من قبره خرج معه مثال من قبره،یقول له:أبشر بالکرامه من اللّه و السرور.فیقول له:بشّرک اللّه بخیر.

قال:ثمّ یمضی معه یبشّره بمثل ما قال،و إذا مرّ بهول قال:لیس هذا لک،و إذا مرّ بخیر قال:هذا لک،فلا یزال معه یؤمنه ممّا یخاف،و یبشّره بما یحبّ،حتّی یقف معه بین یدی اللّه- عزّ و جلّ-فإذا أمر به إلی الجنّه قال له المثال:أبشر فإنّ اللّه-عزّ و جلّ-قد أمر بک إلی الجنّه.

قال:فیقول:من أنت-رحمک اللّه-تبشّرنی من حین خرجت من قبری،و آنستنی فی طریقی،و خبّرتنی عن ربّی؟

ص:۱۰۲

۱- (۱)) الکافی ۳:۲۳۲.

۲- (۲)) الکافی ۳:۲۴۲.

۳- (۳)) الکافی ۳:۲۴۲.

قال:فیقول:أنا السرور الّذی کنت تدخله علی إخوانک فی الدنیا،خلقت منه لأبشّرک و أونس وحشتک. (۱)

و فیه عنه علیه السّلام قال:من أدخل علی مؤمن سرورا خلق اللّه-عزّ و جلّ-من ذلک السرور خلقا فیلقاه عند موته،فیقول:أبشر یا ولیّ اللّه بکرامه من اللّه و رضوان.ثمّ لا یزال معه حتّی یدخل قبره،فیقول له مثل ذلک،فإذا بعث یلقاه فیقول له مثل ذلک،ثمّ لا یزال معه عند کلّ هول یبشّره و یقول له مثل ذلک،فیقول له:من أنت رحمک اللّه؟فیقول:أنا السرور الّذی أدخلته علی فلان. (۲)

و فیه فی حسنه سدیر الصیرفی عنه علیه السّلام:إذا بعث اللّه المؤمن من قبره خرج معه مثال یقدم أمامه،کلّما رأی المؤمن هولا من أهوال[یوم]القیامه قال له المثال:لا تفزع و لا تحزن و أبشر بالسرور و الکرامه من اللّه-عزّ و جلّ-حتّی یقف بین یدی اللّه،فیحاسبه حسابا یسیرا و یأمر به إلی الجنّه و المثال أمامه،فیقول له المؤمن:[یرحمک اللّه]نعم الخارج، خرجت معی من قبری و ما زلت تبشّرنی بالسرور و الکرامه من اللّه حتّی رأیت ذلک،فمن أنت؟فیقول:أنا السرور الّذی أدخلته علی أخیک المؤمن فی الدنیا،خلقنی اللّه-عزّ و جلّ- منه[لأبشّرک]. (۳)

و حمل هذه الأخبار علی أنّ اللّه یخلق مثالا لأجل ذلک السرور،و بسببه فیکون الحمل فی قوله«أنا السرور»للمبالغه فی السببیّه،ثمّ تأییده بقول أمیر المؤمنین علیه السّلام:«ما من أحد أودع قلبا سرورا إلاّ و خلق من ذلک لطفا،فإذا نزل نائبه جری إلیه کالماء فی انحداره حتّی یطرده عنه»علی أن یکون معناه:خلق اللّه بدل ذلک السرور و عوضه ملکا ذا لطف و یبعث ذلک الملک اللطیف عند کلّ بلیّه علی عجله لیخلصه عنه،فمع أنّه خلاف الظاهر منها لا یخلو من تکلّف لا حاجه إلیه،و لیت شعری إذا جاز أن یخلق اللّه لأجل ذلک السرور و بدله مثالا ابتدائیا أو ملکا لطیفا فأیّ مانع من أن یجعل ذلک السرور نفسه مثالا أو ملکا کما

۱- (۱)) الکافی ۲:۱۹۱.

۲- (۲)) الکافی ۲:۱۹۲-۱۹۱.

۳- (۳)) الکافی ۲:۱۹۰.

هو ظاهر هذه الأخبار؛و قد سبق أنّ ذلك أمر ممكن،و أنّ نسبه الممكنات بحذافيرها و الكائنات باسرها إلى قدرته-بهرت قدرته،و جلّت عظمته-نسبه واحده؛و لذا قال بعض أهل العرفان:

فيها دلاله على تجسّم الأعمال فى النشأه الأخرويّه.و قد ورد فى بعض الأخبار تجسّم الاعتقادات أيضا

فالأعمال الصالحه و الاعتقادات الصحيحه تظهر صورا نورانيّه مستحسنه موجبه لصاحبها كمال السرور و الابتهاج،و الأعمال السيّئه و الاعتقادات الباطله تظهر صورا ظلمانيّه مستقبحه توجب غايه الحزن و التألّم؛كما قاله جماعه من المفسّرين عند قوله تعالى: يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مٰا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ مٰا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهٰا وَ بَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً . (1)

و يرشد إليه قوله تعالى: يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النّٰاسُ أَشْتٰاتاً لِيُرَوْا أَعْمٰالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (2)و من جعل التقدير:«ليرو جزاء أعمالهم»و لم يرجع ضمير«يره»إلى العمل فقد أبعد. (3)

أقول:هذا التقدير منقول عن ابن عبّاس (4)؛و قيل:المراد بالرؤيه هنا رؤيه القلب،و هى المعرفه بالأعمال عند تلك الحال أى حال رجوع الناس عن الموقف بعد العرض أشتاتا متفرّقين،أهل الإيمان على حده،و أهل كلّ دين على حده؛و المعنى أنّهم يرجعون عن الموقف فرقا لينزلوا منازلهم من الجنّه و النار.

ثمّ أقول:و لكن يؤيّد هذا التقدير ظاهر كلام لعلىّ بن الحسين-صلوات اللّه عليهما-فى روضه الكافى فى الوعظ و الزهد فى الدنيا،يقول عليه السّلام فيه:و اعلم يا ابن آدم!أنّ من وراء هذا أعظم و أفظع و أوجع للقلوب يوم القيامه...يوم لا تقال فيه عثره،و لا يؤخذ من أحد فديه،و لا تقبل من أحد معذره،و لا لأحد فيه مستقبل توبه ليس إلاّ الجزاء بالإحسان و الجزاء بالسيّئات،فمن كان من المؤمنين عمل فى هذه الدنيا مثقال ذرّه من خير وجده،و من

۱- (۱) آل عمران:۳۰.

۲- (۲) الزلزال:۸-۶.

۳- (۳) الأربعون حديثا للشيخ البهائى:۴۰۲.

۴- (۴) مجمع البيان ۱۰:۷۹۹ انتشارات ناصر خسرو.

كان من المؤمنين عمل فى هذه الدنيا مثقال ذرّه من شرّ وجده. (۱)

و يؤيّد عدمه ما فى تفسير علىّ بن إبراهيم فى روايه أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السّلام فى قوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ يقول:إن كان من أهل النار و قد كان عمل فى الدنيا مثقال ذرّه خيرا يره يوم القيامه حسره إن كان عمله لغير اللّه،و من يعمل مثقال ذرّه شرّا يره.يقول:إن كان من أهل الجنّه رأى ذلك الشرّ يوم القيامه ثمّ غفر له (۲)

و يؤيّده أصاله عدم التقدير و حذف شىء و لا سيّما عند انتفاء القرينه.

ثمّ صريح هذا الحديث يفيد أنّ ضمير[يره]فى الموضعين يرجع إلى الخير و الشرّ،و هما المرئيّان،كما هو الظاهر المتبادر،لا إلى العمل و إن كان المآل واحدا و المقصود حاصلا على التقديرين فتأمّل.

هذا،و فى الكافى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:قال أمير المؤمنين عليه السّلام:التسبيح نصف الميزان،و الحمد للّه يملأ الميزان،و اللّه أكبر يملأ ما بين السماء و الأرض. (۳)

و من طرق العامّه:الحمد للّه يملأ الميزان. (۴)

أقول:و لعلّ الوجه فى أنّ التسبيح نصف الميزان و الحمد يملأه أنّ التسبيح يدلّ على كونه تعالى مبرّأ فى ذاته و صفاته عن النقائص و الآفات،فإنّ التنزيه المستفاد من«سبحان اللّه» ثلاثه أنواع:

تنزيه الذات عن نقص الإمكان الّذى هو منبع السوء و تنزيه الصفات عن الحدوث،بل عن كونها مغايره للذات و زايده عليه و تنزيه الأفعال عن القبح و العبث،و عن كونها جالبه إليه نفعا أو رافعه عنه ضرّا كأفعال العباد.

و الحمد يدلّ مع حصول تلك الصفه على كونه محسنا إلى الخلق،منعما عليهم،و رحيما بهم.

۱- (۱)) الكافى ۸:۶۱.

۲- (۲)) تفسير القمى ۲:۴۳۴.

۳- (۳)) الكافى ۲:۵۰۶.

۴- (۴)) مسند احمد ۵:۳۴۳.

فالتسبیح إشاره إلی کونه تامّا،و التحمید إلی کونه فوق التمام،و التکبیر إلی کونه أجلّ من أن یوصف،فهو فوق ذلک کلّه.

هذا،و قیل:«الحمد للّه»لیس بجسم فیقدّر بمکیال و یوزن بمعیار،فهو کنایه عن تکثیر العدد،أی حمدا لو کان ممّا یقدّر بمکیال و یوزن بمیزان لملأ.

و قیل:هو لتکثیر أجوره.

و قیل:هو علی التعظیم أو التفخیم لشأنه.

أقول:کلّ ذلک تکلّف لا حاجه إلیه،مع ما فیه من شبه المصادره،فإنّهم إن أرادوا أنّ الحمد لیس بجسم فی هذه النشأه بل هو عرض فمسلّم و لکنّه لیس بموضع النزاع.

و إن أرادوا أنّه لیس بجسم فی النشأه الآخره فممنوع،بل هو عین محلّ النزاع،فإنّا نقول:

إنّ العرض فی هذه النشأه یتجسّم فی تلک النشأه؛لإمکانه و إخبار الصادق عنه،فیقدّر بمکیال و یوزن بمعیار،کما هو ظاهر هذه الأخبار،و صرّح به کثیر من العلماء الأخیار،فلا وجه للتأویل و القول بالمجاز،و لذلک حمل أکثر المحقّقین الوزن فی قوله تعالی: وَ الْوَزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ . (1)

اعلی ظاهره عملا بالحقیقه،لإمکانها،فمن ادّعی امتناعها فعلیه البیان و إقامه البرهان، و سیأتی لذلک زیاده توضیح و بیان،بتوفیق الموفّق و إعانه المستعان،و علیه الثقه و التکلان.

و قد جاء من طرق العامّه:إنّ المیزان له کفّتان،کلّ کفّه طباق السموات و الأرض.و جاء أیضا:إنّ الحمد یملأه.

و قیل:لکلّ مکلّف میزان و إنّما المیزان الکبیر واحد،إظهارا لجلاله الأمر فیه و عظم المقام.

و فی کتاب التوحید للصدوق رحمه اللّه عنه صلّی اللّه علیه و آله قال:قال اللّه-جلّ جلاله-لموسی:یا موسی!لو أنّ السماوات و عامریهنّ و الأرضین السبع فی کفّه و«لا إله إلاّ اللّه»فی کفّه مالت بهنّ«لا إله إلاّ اللّه». (2)

1- (1) الأعراف:8.

2- (2) التوحید:30.

و هو ظاهر فی تجسّم الأعمال؛و الحمل علی الاستعاره التمثیلیّه الحاصله من تشبیه هیئه معادله ثواب التوحید بما سواه من الحسنات و رجحانه علیه بالهیئه الحاصله من موازنه جسم ثقیل بما عداه و رجحانه علیه بعید.

و فیه تنبیه علی کون الأفلاک و ساکنیهنّ من الملائکه أجساما ثقیله ذوات مقادیر،إذ المقام یقتضی ذکر ماله مقدار و ثقل،فدلّ علی بطلان القول بأنّ الفلک لا ثقل له کما علیه الفلاسفه.

هذا،و فی الکافی-فی باب الصبر-عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:إذا دخل المؤمن فی قبره کانت الصلاه عن یمینه،و الزکاه عن یساره،و البرّ مطلّ علیه،و یتنحّی الصبر ناحیه،فإذا دخل علیه الملکان اللّذان یلیان مساءلته قال الصبر للصلاه و الزکاه و البرّ:دونکم صاحبکم،فإن عجزتم عنه فأنا دونه. (۱)

قال الفاضل مولانا محمّد صالح المازندرانی-قدّس رمسه-فی شرح هذا الحدیث:

دلّ ظاهره علی تجسّم الأعمال و الأخلاق،و الروایات الدالّه علیه و علی تجسّم الاعتقادات أیضا کثیره،فلا ینبغی إنکاره و حمله علی التمثیل و لسان الحال. (۲)

أقول:لا بعد بالنظر إلی قدره اللّه القادر أن یجعل للصلاه و الزکاه و البرّ و الصبر صورا و أجسادا مثالیه تتکلّم بها،و تترتّب علیها أحکامها،و تتنشّأ منها آثارها؛و علیه فلا حاجه إلی القول بأنّ کلّ من تکمل فیه صفه أو حاله فکأنّه جسد لتلک الصفه و شخص له، فأمیر المؤمنین علیه السّلام جسد للصلاه و الزکاه و غیرهما،و لکمالها فیه تطلق علیه هذه الأسامی؛فإنّه یشتمل من التکلّف و البعد علی ما لا یخفی.

و فی شرح الجدید للتجرید بعد نقل قوله تعالی: وَ نَضَعُ الْمَوٰازِینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیٰامَهِ (۳)و قوله: فَأَمّٰا مَنْ ثَقُلَتْ مَوٰازِینُهُ فَهُوَ فِی عِیشَهٍ رٰاضِیَهٍ وَ أَمّٰا مَنْ خَفَّتْ مَوٰازِینُهُ فَأُمُّهُ هٰاوِیَهٌ (۴)

۱- (۱)) الکافی ۲:۹۰.

۲- (۲)) شرح اصول الکافی ۸:۲۸۳.

۳- (۳)) الأنبیاء:۴۷.

۴- (۴)) القارعه:۶-۹.

ذهب أكثر المفسّرين إلى أنّه ميزان له كفّتان،و لسان و شفتان،عملا على الحقيقه، لإمكانها.و قد ورد فى الحديث تفسيره بذلك،و أنكره بعض المعتزله ذهابا إلى أنّ الأعمال أعراض لا يمكن وزنها،فكيف إذا زالت و تلاشت؟بل المراد به العدل الثابت فى كلّ شيء.

أقول:و يدلّ على ما ذهبت إليه المعتزله صريحا ما فى كتاب الاحتجاج فى احتجاج أبى عبد اللّه الصادق عليه السّلام حيث قال السائل:أو ليس توزن الأعمال؟

قال:«لا،لأنّ الأعمال ليست أجساما و إنّما هى صفه ما عملوا،و إنّما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء،و لا يعرف ثقلها و خفّتها،و إنّ اللّه لا يخفى عليه شيء».

قال:فما معنى الميزان؟

قال:العدل. (۱)

قال:فما معناه فى كتابه: فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوٰازِينُهُ (۲)

قال:«فمن رجّح عمله» (۳)

و أنت خبير بأنّه يلزم منها أن لا يكون فى القيامه حساب و لا كتاب،بل يلزم منها أن لا يكون لوجود الملكين الكاتبين لأعمال العباد حسناتها و سيّئاتها ثمره،و ذلك انّ اللّه عالم السرّ و أخفى،و إنّما يحتاج إلى الحساب و الكتاب و ضبط أعمال العباد بإرسال الكاتبين من جهل الأشياء و لم يعرف مقاديرها و لا أعدادها،و اللّه لا يخفى عليه شيء.

و بالجمله،العلّه مشتركه،فما يجاب به عن هذا يجاب به عن ذلك.

و مع ذلك يمكن أن يجاب عنها بأنّها غير معلومه الصحّه،و على تقدير صحّتها غير صالحه لمعارضه ما دلّت من الآيات و الروايات على وزن الأعمال؛لكثرتها و صحّتها.

و مع قطع النظر عن ذلك لا ينافى ما نحن بصدده؛لأنّها لا تدلّ على نفى جواز تجسيم الأعمال و الاعتقادات بشيء من الدلالات،بل غايه ما دلّت عليه أنّ الأعمال لا توزن،

۱- (۱)) و منهم من أوّل الميزان بالإدراك،قال:فميزان الألوان البصر،و الأصوات السمع،و الطعوم الذوق،و كذا سائر الحواس،و ميزان المعقولات العقل.منه رحمه اللّه.

۲- (۲)) المؤمنون:۱۰۲.

۳- (۳)) الاحتجاج ۲:۲۴۷.

لأنّها ليست أجساما،و أنّ اللّه تعالى لا حاجه له إلى وزن شيء،لعدم خفائه عليه؛و لا منافاه بينه و بين ما دلّ على أنّ الأعمال و الاعتقادات ستظهر فى النشأه الآخره إمّا بصوره نعيم الجنّه و حورها و قصورها،أو بصوره عذاب النار و عقاربها و حيّاتها و نحو ذلك، فتدبّر.

و أجاب شارح الجديد للتجريد عمّا أنكره المعتزله بأنّه يوزن صحايف الأعمال،أو بأنّه تعالى يجعل الحسنات أجساما نورانيّه و السيّئات أجساما ظلمانيّه.

و إلى هذا أشار شيخنا قدّس سرّه بقوله:

قد اختلف أهل الاسلام فى أنّ وزن الأعمال الوارد فى الكتاب و السنّه هل هو كنايه عن العدل و الإنصاف و التسويه،أو المراد به الوزن الحقيقى؟فبعضهم على الأوّل؛لأنّ الأعراض لا يعقل وزنها،و جمهورهم على الثانى؛للوصف بالخفّه و الثقل فى القرآن و الحديث و الموزون صحائف الأعمال،أو الأعمال نفسها بعد تجسيمها فى تلك النشأه. (۱)

و الحقّ أنّ الموزون نفس الأعمال لا صحائفها. (۲)

أقول:قول صاحب التجريد قدّس سرّه:و«ساير السمعيّات من الميزان و الصراط و الحساب و تطاير الكتب ممكنه،دلّ السمع على ثبوتها» (۳)صريح بالإضافه إلى اعتقاده ثبوت الميزان بالمعنى المعروف،لكنّه مجمل بالإضافه إلى الموزون،فإنّه يمكن حمله على القول بوزن صحايف الأعمال،و القول بوزن الأعمال نفسها بعد تجسيمها.

و الّذى يدلّ على أنّ الموزون هو صحائفها ما ورد فى طرق العامّه:«إنّ الرجل يؤتى به إلى الميزان،فينشر عليه تسعه و تسعون سجلاّ (۴)كلّ سجلّ مدّ البصر،فيخرج له بطاقه فيها كلمتا الشهاده،فتوضع السجلاّت فى كفّه و البطاقه فى كفّه،فطاشت السجلاّت،و ثقلت البطاقه».كذا فى تفسير البيضاوى (۵)،و لعلّ الشيخ قدّس سرّه لم يعتبره،لوروده فى طريقهم.

ص: ۱۰۹

۱- (۱)) الأربعون حديثا:۱۸۹.

۲- (۲)) الأربعون حديثا:۱۹۱.

۳- (۳)) راجع:كشف المراد:۴۲۵.

۴- (۴)) السجلّ بالكسر و التشديد:الكتاب الكبير.و البطاقه ككتابه:الرقعه الصغيره.منه رحمه اللّه.

۵- (۵)) تفسير البيضاوى ۱:۳۳۲.

ثمّ قال:

و ما يقال من أنّ تجسّم العرض طور خلاف طور العقل،فكلام ظاهرىّ عامىّ،و الّذى عليه الخواصّ من أهل التحقيق أنّ سنخ الشىء و حقيقته أمر مغاير للصوره الّتى يتجلّى بها على المشاعر الظاهره،و يلبسها لدى المدارك الباطنه،و أنّه يختلف ظهوره فى تلك الصوره بحسب اختلاف المواطن و النشآت،فيلبس فى كلّ موطن لباسا،و يتجلبب فى كلّ نشأه بجلباب،كما قالوا:«لون الماء لون إنائه»

و أمّا الأصل الّذى تتوارد تلك الصوره عليه و يعبّرون عنه تاره بالسنخ،و مرّه بالوجه،و أخرى بالروح،فلا يعلمه إلاّ علاّم الغيوب.فلا بعد فى كون الشىء فى موطن عرضا و فى آخر جوهرا،ألا ترى إلى الشىء المبصر،فإنّه إنّما يظهر لحسّ البصر إذا كان محفوفا بالجلابيب الجسمانيّه ملازما لوضع خاصّ،و توسّط بين القرب و البعد المفرطين، و أمثال ذلك.و هو يظهر فى الحسّ المشترك عريّا عن تلك الأمور الّتى كانت شرط ظهوره لذلك الحسّ.ألا ترى إلى ما يظهر فى اليقظه من صوره العلم،فإنّه فى تلك النشأه أمر عرضىّ،ثمّ إنّه يظهر فى النوم بصوره اللبن؛فالظاهر فى الصورتين سنخ واحد تجلّى فى كلّ موطن بصوره،و تحلّى فى كلّ نشأه بحليه،و يسمّى فى كلّ مقام باسم؛ فقد تجسّم فى مقام ما كان عرضا فى مقام آخر. (1)

و قال الفاضل المجلسى فى شرحه على الفقيه:

اعلم أنّ النفس بسبب اكتساب الكمالات تحصل لها الملكات الحسنه،و باكتساب السيّئات تحصل لها الأخلاق الرذيله،و كلّها لازمه للنفس لا ينفكّ عنها،و يظهر عند النوم؛لأنّ الأخلاق الحسنه يتصوّر بصور حسنه مليحه،و خلافها بصوره قبيحه،و كلّ خلق كان للنفس أكمل و أتمّ فالغالب أنّه يرى[صوره تناسبه]مثلا إذا كان خلق السباع لها أتمّ فكلّما ينام يرى السباع،و إذا كان الغالب عليها الحرص يرى الفأره و النمله إلى غير ذلك.و إذا رسخت فيها الكمالات ففى النوم ترى المياه و العيون و الأشجار النورانيّه و الثمرات الروحانيّه.

و كذا لكلّ عمل مثال،كما أنّ لكلّ خلق مثالا،و لهذا قال سيّد العارفين و إمام الواصلين:«النوم أخ الموت»بل بالنسبه إلى أكثرهم يظهر أحوالهم فى كلّ ليله و لكن لا

۱- (۱)) الأربعون حديثا:۱۹۲.

يعقلون،فإذا مات و انقطع التعلّق بالكلّيّه يظهر أخلاقه الطيّبه و ملكاته السيّئه فى الصور المناسبه لها،فإن كان مؤمنا عارفا عالما محبّا للّه عاملا للّه يرى نفسه نورانيّا،بل نورا محضا،و أخلاقه أنوارا،و أعماله أنوارا،و فى عالم البرزخ هو داخل فى الجنّه الّتى أعدّ اللّه لعباده الصالحين،و له من النعم ما لا عين رأت،و لا أذن سمعت،و لا خطر على قلب بشر،و كان له ما قال اللّه تعالى: وَ لاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْوٰاتاً بَلْ أَحْيٰاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمٰا آتٰاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاّٰ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاٰ هُمْ يَحْزَنُونَ (1)

بل فى هذه الدنيا كما قال تعالى: أَلاٰ إِنَّ أَوْلِيٰاءَ اللّٰهِ لاٰ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاٰ هُمْ يَحْزَنُونَ (2).

و الآيات و الأخبار غير مختصّين بالنشأه الآخره و إن كان فى تلك النشأه أتمّ و أكمل.

ثمّ قال قدّس سرّه:

فإذا قصر فى الصلاه و الصوم و الزكاه و الخمس و الحجّ و غيرها،و لم تحصل للنفس الكمالات الممكنه من أفعالها،يحصل لها غمّ عظيم،و ألم جسيم،يفوق على كلّ الآلام الجسمانيّه،و يحصل لها بسبب الملكات الرديّه ما يتصوّر بصور العقارب و الحيّات و السباع و سائر المؤذيات المهلكات،و تلدغها و تفرسها إلى المحشر. (3)

أقول:و لعلّ ذلك فى عالم الخيال و المثال الّذى سمّاه المتشرّعون برزخا،و أهل المعقول عالم الأشباح المجرّده،فإنّ فيه جميع الأشكال و الصور و المقادير و الأجسام و ما يتعلّق بها من الحركات و السكنات و الأوضاع و الهيئات و غير ذلك قائمه بذاتها،معلّقه لا فى مكان و محلّ؛و كذا جميع ما يراه النائم فى المنام من الخيال و الصور و الأرضين و السموات،و الأصوات العظيمه،و الأشخاص الإنسانيّه و الحيوانيّه و النباتيّه و المعدنيّه و العنصريّه و الفلكيّه و الكوكبيّه و غيرها مثل قائمه بذاتها لا فى محلّ و مكان؛و كذا الروائح و غيرها من الأعراض كالألوان و الطعوم و أمثال ذلك مثل قائمه لا فى محلّ و مادّه فى ذلك العالم،و إن كانت عندنا لا تقوم إلاّ بمادّه؛لعدم المادّه هناك.

1- ((1)) آل عمران:170-169.

2- ((2)) يونس:62.

3- ((3)) روضه المتّقين 1:348-347.

فالصور و الأعراض المشاهده فى عالم المثال فى النوم و اليقظه أشباح محضه،و التذاذنا فى النوم بمآكل و مشارب ذوات طعم و لون و رائحه ليس لانطباع هذه الأعراض من تلك الأشباح،بل لتمثّلها فينا على سبيل التخيّل؛فكلّ ما فى هذا العالم المثالى جواهر بسيطه، لقيامها بذاتها و تجرّدها عن الموادّ.

و الفرق بينها و بين المثل الأفلاطونيّه أنّها نوريّه عقليّه ثابته فى عالم النور العقلىّ،و هذه مثل معلّقه فى عالم الأشباح المجرّده منها ظلمانيّه يتعذّب بها الأشقياء؛و هى صور زرق سود بشعه مكروهه تتألّم كلّ نفس بمشاهدتها؛و منها مستنيره يتنعّم بها السعداء؛و هى صور حسنه بهيه بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون؛كذا قيل.

و به يندفع ما قيل:قد وعدنا الشارع و توعّدنا بأحوال البرزخ و تجسّد الأعمال،فهذه الصور إن كان يتصوّرها الجوهر الروحانى مجرّدا عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصوّر المحدود مع كونه مجرّدا؟و إن كان موضوع تخلّيه جسمه فمعلوم أنّ موضوع التخيّل هو الدماغ و يختلّ بأدنى مرض،فكيف بحاله الموت الّتى هى فساد بالكلّيه؟

و ذلك أنّه إن أراد التجرّد عن الأجسام الحسّيه و المثاليّه فممنوع؛لأنّه لم يتجرّد عن المثاليّه؛و إن أراد التجرّد عن الحسّيه فقط فمسلّم و لا استبعاد فيه.

ثمّ قد عرفت أنّ تجسيم العرض أمر ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال؛و أنّ القدره صالحه لإيجاد كلّ ممكن؛فلا حاجه فى ذلك إلى القول بأنّ سنخ الشىء أمر مغاير لصورته- كما ذهب إليه المتصوّفه-بل على تقدير عدم المغايره بينهما أيضا لا مانع منه عقلا،و لذا ذهب إليه أكثر من محقّقى المتكلّمين و أهل الحكمه و التفسير.

هذا،و فى الكافى عن علىّ بن إبراهيم،عن أبيه،عن ابن أبى عمير،عن أبى أيّوب،عن محمّد بن مسلم-فالسند صحيح على ما حقّقناه فى بعض رسائلنا،و حسن على المشهور- عن أحدهما عليهما السّلام قال:ما فى الميزان شىء أثقل من الصلاه على محمّد و آل محمّد،و إنّ الرجل لتوضع أعماله فى الميزان فتميل به (1)،فيخرج صلّى اللّه عليه و آله الصلاه عليه،فيضعها فى ميزانه،

١- (١) الباء للمصاحبه،أى فتميل الأعمال بمصاحبه الميزان إلى الرفع،لخفّتها.منه رحمه اللّه.

فیرجح به.فیها دلاله واضحه علی أنّ الأعمال تجعل صورا و أجسادا و توضع فی المیزان،و یقع فیها الوزن،و قد سبق أنّ القدره صالحه لإیجاد کلّ ممکن؛و الإیمان به واجب کسائر السمعیّات من عذاب القبر و الصراط و الحساب و تطایر الکتب؛فإنّها أمور ممکنه دلّ السمع علی ثبوتها،فیجب التصدیق بها.

و فی نهج البلاغه و فنون البراعه-و مثله فی الکافی-عن سیّدنا أمیر المؤمنین-صلوات اللّه علیه:-«نشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شریک له و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله» شهادتان تصعدان القول،و ترفعان العمل،لا یخفّ میزان توضعان فیه،و لا یثقل میزان ترفعان منه. (۱)

و فی موثّقه حسن بن فضّال عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام عن آبائه،عن أمیر المؤمنین،عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فی خطبه له طویله،و فیها:«من أکثر فیه-أی فی شهر رمضان-من الصلاه علیّ ثقّل اللّه میزانه یوم تخفّف الموازین». (۲)

و فی الکافی عن أبی بصیر قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:«من أکل مال أخیه ظلما و لم یردّه إلیه أکل جذوه من النار یوم القیامه». (۳)

و عنه صلّی اللّه علیه و آله:«الّذی یشرب فی آنیه الذهب و الفضّه إنّما یجرجر فی جوفه نار جهنّم».و فی روایه:«فی بطنه».

یقال:جرجر فلان الماء فی حلقه،إذا تجرّعه جرعا متتابعا له صوت،و الجرجره حکایه ذلک الصوت.

و هذا مثل قوله تعالی: اَلَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوٰالَ الْیَتٰامیٰ ظُلْماً إِنَّمٰا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ نٰاراً . (۴)

ف«نار»منصوبه علی المفعولیّه بقوله:«یجرجر»و فاعله:الشارب.

و قیل:یجرجر لازم،و نار رفع علی الفاعلیّه.

۱- ((۱)) نهج البلاغه عبده الخطبه ۱۱۴.

۲- ((۲)) الإقبال ۱:۲۷.

۳- ((۳)) الکافی ۲:۳۳۳.

۴- ((۴)) النساء:۱۰.

و عن الزمخشری:یروی برفع النار،و الأكثر النصب. (۱)

و فیها (۲)دلاله واضحه علی تجسّد الأعمال.

و قال شیخنا قدّس سرّه فی قوله صلّی اللّه علیه و آله:«إنّ الجنّه قاع صفصف غرّاسها سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلاّ اللّه»معناه:إنّ هذه الكلمات كما أنّها فی هذه الدنیا حروف ففی الآخره فی الجنه غرّاس الجنّه.

ثمّ نقل عن بعض أصحاب القلوب:إنّ الأعمال الصالحه و الأخلاق الذكیه و الاعتقادات الحقیقیّ[هی]الّتی تظهر فی القیامه بصوره نعیم الجنّه و حورها و قصورها،كما أنّ الأعمال السیّئه و الأخلاق الذمیمه و العقائد الباطله تظهر بصوره عذاب النار و عقاربها و حیّاتها.

قالوا:و لیس اسم الفاعل فی قوله تعالی: یَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذٰابِ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَهٌ بِالْكٰافِرِینَ (۳). بمعنی الاستقبال،بأن یكون المراد أنّها سیحیط بهم فی النشأه الآخره،بل هو علی حقیقته من معنی الحال،فإنّ قبائحهم الخلقیّه و العملیّه و الاعتقادیّه محیطه بهم فی هذه النشأه،و هی بعینها جهنّم ستظهر علیهم فی النشأه الآخره بصوره النار و عقاربها و حیّاتها. (۴)

و قوله تعالی: فَالْیَوْمَ لاٰ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئاً وَ لاٰ تُجْزَوْنَ إِلاّٰ مٰا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۵)و قوله:

یُرِیهِمُ اللّٰهُ أَعْمٰالَهُمْ حَسَرٰاتٍ عَلَیْهِمْ وَ مٰا هُمْ بِخٰارِجِینَ مِنَ النّٰارِ (۶)كالصریح فی ذلك.و مثله فی الكتاب العزیز كثیر.

و فی الأخبار النبویّه ما لا یحصی،كقوله:«إنّ فی الجنّه سوقا یباع فیه الصور»«الجنّه قیعان و إنّ غرّاسها سبحان اللّه و بحمده». (۷)

و فی الكافی فی صحیحه هشام بن سالم-و مثلها مرسله ابن أبی عمیر عن بعض أصحابه

۱- (۱) النهایه ۱:۲۵۵.

۲- (۲) أی فی تلك الأخبار.منه رحمه اللّه.

۳- (۳) العنكبوت:۵۴.

۴- (۴) الأربعون حدیثا:۴۹۵-۴۹۴.

۵- (۵) یس:۵۴.

۶- (۶) البقره:۱۶۷.

۷- (۷) أمالی الصدوق:مجلس ۶۹ ص ۴۰۵.

-عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:«اتّقوا الظلم فإنّه ظلمات یوم القیامه». (۱)

و ذلک أنّ الهیئات النفسانیّه الّتی هی ثمرات الأعمال الموجبه للسعاده و الشقاوه أنوار و ظلمات مصاحبه للنفس،و هی تنکشف لها فی القیامه الّتی هی محلّ بروز الأسرار و ظهور الخفیّات،فتحیط بالظالم علی قدر مراتب ظلمه ظلمات متراکمه،حین یکون المؤمنین فی نور یسعی بین أیدیهم و بأیمانهم.

و حمله علی أنّ المراد بها العذاب و الأهوال-کما قیل-خلاف الظاهر.

و قال صاحب البحار فی رسالته المسمّاه ب«مشکاه الأنوار»-علی مؤلّفها رحمه اللّه الملک الغفّار-فی مقام ردّ الباطنیّه و الظاهریّه و الحشویّه،و ترجیح القول بالجمع بینهما معلّلا بأنّ لکلّ شیء-جوهرا کان أو عرضا،فعلا کان أم اعتقادا،خلقا کان أم عباده أو غیرها- صوره و معنی و جسدا،ما حاصله إنّ الجنّه الصوریّه و هی الأبواب و الجدران و ما فیها من الأنهار و الأشجار و الحور و القصور و غیرها صوره الأخلاق الحمیده،و الأفعال الحسنه، و العلوم و الآراء المطابقه للواقع،کما أنّ النار الصوریّه و ما فیها من العقارب و الحیّات و غیرهما من أنواع المؤذیات صوره أضدادها من الأخلاق الذمیمه،و الملکات الردیّه، و الأفعال القبیحه،و العلم بالأشیاء علی خلاف ما هی علیه،انتهی کلامه-أعلی اللّه مقامه- ملخّصا. (۲)

ص: ۱۱۵

۱- (۱)) الکافی ۲:۳۳۲.

۲- (۲)) قال رحمه اللّه:بدان که هر چیزی را صورتی و معنی و جسدی و روحی هست،خواه اخلاق،و خواه عبادات،و خواه غیر آنها.و جمعی که حشویّه اند به ظاهرها دست زده اند و پا از آن به در نمی گذارند،و خود را از بسیاری از حقایق محروم کرده اند،و جمعی به بواطن و معانی چسبیده اند و از ظواهر دست برداشته اند و به این سبب ملحد شده اند،و صاحب دین،آن است که هر دو را به سمع یقین بشنود،و هر دو را اذعان نماید؛مثل آنکه بهشت را صورتی است که عبارت از در و دیوار و درخت و انهار و حور و قصور است.و معنی بهشت،کمالات و معارف و قرب و لذّات معنوی است که در بهشت صوری می باشد ...مارها و عقرب های دوزخ صورت اخلاق ذمیمه است،و در درخت ها و حور و قصور،صورت و ثمرهٔ اخلاق حسنه است. ر.ک:مشکاه الانوار علاّمهٔ مجلسی،مصحّح:عبد الحسین طالعی ص ۷۹-۷۸.

أقول:ملخّص الکلام فی هذا المقام أنّ من حصّل أسباب السعاده و مات علیها بعث بها، و کذلک من حصّل أسباب الشقاوه و مات علیها بعث بها؛فلکلّ نفس بذاتها و باعتبار البدن نعیم و جحیم،نعیمها فضائلها،و جحیمها رذائلها؛فکلّ أحد حال حیاته الدنیاویّه إمّا فی النعیم أو الجحیم،لکنّه فی هذه الدار لا تدرکه الأبصار؛لأنّه مستور علیه و مشغول عنه،فإذا فارقت نفسه البدن بفساد الروح الحیوانی الّذی به یتحقّق الموت ظهرت هذه الفضائل و الرذائل إمّا بصوره النعیم،أو الجحیم،فتعود إلی أحدهما بعد الموت و الحشر.

و إلی ذلک الإشاره بقوله:«کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون (۱)»و الأحادیث الوارده فی أنّ الناس یبعثون علی صور مختلفه بحسب أخلاقهم کثیره؛کقوله صلّی اللّه علیه و آله:«یحشر الناس یوم القیامه علی وجوه مختلفه.»

و قوله:«یحشر بعض الناس علی صور یحسن عندها القرده و الخنازیر.»

و قوله:«یحشر الناس یوم القیامه ثلاثه أصناف:رکبانا و مشاه و علی وجوههم (۲)».

قیل:و السرّ فی ذلک أنّ لکلّ خلق من الأخلاق المذمومه و الهیئات الردیّه المتمکّنه نوعا من أنواع الحیوانات،و بدنا مختصّا بذلک،کصور أبدان الاسود و نحوها لخلق التکبّر و التهوّر،و أبدان الثعالب و أمثالها للخبث و الروغان،و أبدان القرده و نحوها للمحاکات و السخریّه،و الخنازیر للحرص و الشهوه،إلی غیر لذلک و ذلک قال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله ما معناه:إنّه یحشر من خالف الإمام فی أفعال الصلاه و رأسه رأس حمار. (۳)فإنّه إذا عاش فی المخالفه الّتی هی عین البلاهیّه و الحماریّه تمکّنت فیه،و لتمکّن البلاهه فیه یحشر علی صوره الحمار.

و فی کتاب روضه الواعظین عن قیس بن عاصم،قال:وفدت مع جماعه من بنی تمیم علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله فدخلت علیه و عنده الصلصال بن الدلهمس،فقلت:یا نبیّ اللّه!اعظنا موعظه ننتفع بها فإنّا قوم نعیش (۴)فی البریّه.

۱- (۱)) عوالی اللئالی ۴:۷۲.

۲- (۲)) راجع:مسند احمد ۲:۳۵۴.

۳- (۳)) راجع:تذکره الفقهاء ۴:۳۴۵.

۴- (۴)) فی المصدر:نعیر(أی نتردّد).

فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:يا قيس!إنّ مع العزّ ذلاّ،و إنّ مع الحياه موتا،و إنّ مع الدنيا آخره،و إنّ لكلّ شىء رقيبا،و على كلّ شىء حسيبا،و إنّ لكلّ أجل كتابا،و إنّه لا بدّ لک يا قيس من قرين يدفن معک و هو حىّ،و تدفن معه و أنت ميّت،فإن كان كريما أكرمک،و إن كان لئيما أسلمک؛ثمّ لا يحشر إلاّ معک،و لا تحشر إلاّ معه،و لا تسأل إلاّ عنه،فلا تجعله إلاّ صالحا،فإنّه إن أصلح أنست به،و إن فسد لا تستوحش إلاّ منه،و هو فعلک.

فقال:يا نبىّ اللّه!أحبّ أن يكون هذا الكلام فى أبيات من الشعر نفخر به على من يلينا من العرب و ندّخره.

فأمر النبىّ صلّى اللّه عليه و آله من يأتيه بحسّان،فاستبان لى القول قبل مجىء حسّان،فقلت:يا رسول اللّه!قد حضرنى أبيات أحسبها توافق ما تريد.

فقلت:

)تخيّر خليطا من فعالک إنّما)قرين الفتى فى القبر ما كان يفعل

)و لا بدّ بعد الموت من أن تعدّه)ليوم ينادى المرء فيه فيقبل

)فإن تک مشغولا بشىء فلا تكن)بغير الّذى يرضى به اللّه تشغل

)فلن يصحب الإنسان بعد موته)و من قبله إلاّ الّذى كان يعمل (۱)

و فى عدّه الداعى لابن الفهد عن داود بن فرقد،عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (۲)قال:«إنّ العمل الصالح ليمهد لصاحبه فى الجنّه كما يرسل الرجل غلامه بفراشه فيفرش له»ثمّ قرأ: وَ مَنْ عَمِلَ صٰالِحاً فَلِأَنْفُسِهِمْ يَمْهَدُونَ (۳).

قال فى القاموس:مهده كمنعه:بسطه كمهده،و المهاد:الفراش.

و فى الكافى عن محمّد بن يحيى،عن محمّد بن الحسين،عن علىّ بن أسباط،عن العلاء،عن محمّد بن مسلم-فالسند موثّق بل صحيح؛لأنّ علىّ بن أسباط و إن كان فى أوّل الأمر فطحيّا

۱- (۱) راجع:معانى الأخبار:۲۲۳ كتاب الخصال:۱۱۵-۱۱۴ روضه الواعظين:۴۸۷.

۲- (۲) بحار الأنوار ۶۸:۱۹۱ عدّه الداعى:۲۱۷ طبعه الموحّدىّ القمى.

۳- (۳) الروم:۴۴.

إلّا أنّه رجع عن ذلك القول و تركه،و كان من أوثق الناس و أصدقهم لهجه-قال:سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:«إنّ اللّه ثقّل الخير على أهل الدنيا كثقله فى موازينهم يوم القيامه،و إنّ اللّه-عزّ و جلّ-خفّف الشرّ على أهل الدنيا كخفّته فى موازينهم يوم القيامه». (۱)

و مثله ما فى كتاب الخصال عن محمّد بن موسى،قال:سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:«إنّ الخير ثقل على أهل الدنيا (۲)على قدر ثقله فى موازينهم يوم القيامه،و إنّ الشرّ خفّ على أهل الدنيا على قدر خفّته فى موازينهم يوم القيامه.» (۳)

و فى كتاب التوحيد حديث طويل عن علىّ عليه السّلام يقول فيه-و قد سأله رجل عمّا اشتبه عليه من الآيات-و أمّا قوله: فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوٰازِينُهُ و خَفَّتْ مَوٰازِينُهُ فإنّما يعنى الحساب،توزن الحسنات و السيّئات،و الحسنات ثقل الميزان،و السيّئات خفّه الميزان. (۴)

و فى كتاب علل الشرائع عن الحسن بن علىّ بن أبى طالب،عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله حديث طويل فى تفسير«سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أكبر»و فيه:قال صلّى اللّه عليه و آله:«و قوله:«لا إله إلّا اللّه»يعنى وحدانيّته،لا يقبل اللّه الأعمال إلّا بها،و هى كلمه التقوى،يثقّل اللّه بها الموازين يوم القيامه». (۵)

و روى المفضّل عن الصادق عليه السّلام قال:«وقع بين سلمان الفارسى-رحمه اللّه عليه-و بين رجل خصومه،فقال الرجل لسلمان:من أنت؟و ما أنت؟فقال سلمان:أمّا أوّلى و أوّلك فنطفه قذره،و أمّا أخرى و آخرك فجيفه منتنه،فإذا كان يوم القيامه و نصبت الموازين فمن ثقلت موازينه فهو الكريم،و من خفّت موازينه فهو اللئيم (۶)».

۱- ((۱)) الكافى ۲:۱۴۳.

۲- ((۲)) المراد بأهل الدنيا كلّ من هو فيها،لا من هو طالب لها و مالك لزهراتها فقط،و المراد بثقل الخير و خفّه الشرّ: قلّه صدور الخير،و كثره صدور الشرّ منهم.منه رحمه اللّه.

۳- ((۳)) الخصال:۱۷.

۴- ((۴)) التوحيد:۲۶۸.

۵- ((۵)) علل الشرائع ۱:۸۰۰ تحقيق و ترجمه سيّد محمّد جواد ذهنى.

۶- ((۶)) الفقيه ۴:۴۰۴ ح ۵۸۷۴ و الأمالى للصدوق،المجلس ۷۴

هذا الحديث كغيره صريح فى أنّ المراد بالميزان ما هو المعروف منه،و هو ما له كفّتان و لسان و شفتان،لا العدل،و لا الإدراك؛إذ لا معنى لنصبهما،و إنّما يكون كريما من ثقلت موازينه لأنّه فِي عِيشَةٍ رٰاضِيَةٍ و يكون لئيما مَنْ خَفَّتْ مَوٰازِينُهُ لأنّ فَأُمُّهُ هٰاوِيَةٌ وَ مٰا أَدْرٰاكَ مٰا هِيَهْ نٰارٌ حٰامِيَةٌ نعوذ باللّه منها.

و ممّا يؤيّد القول بتجسّد الأعمال قول اللّه ذى الجلال فَتَأْتُونَ أى من القبور إلى الموقف أَفْوٰاجاً أمما كلّ أمّه مع إمامهم.و قيل:جماعات مختلفه.

و فى مجمع البيان:و فى الحديث عن البراء بن عازب،قال:كان معاذ بن جبل جالسا قريبا من رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى منزل أبى أيّوب الأنصارى،فقال معاذ:يا رسول اللّه!أ رأيت قول اللّه تعالى: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوٰاجاً فقال:«يا معاذ!سألت عن عظيم الأمر»ثمّ أرسل عينيه،ثمّ قال:«يحشر عشره أصناف من أمّتى أشتاتا قد ميّزهم اللّه من المسلمين و بدّل صورهم،فبعضهم على صوره القرده،و بعضهم على صوره الخنازير،و بعضهم منكسون أرجلهم من فوق و وجوههم من تحت،ثمّ يسحبون عليها،و بعضهم عمى يتردّدون،و بعضهم صمّ بكم لا يعقلون،و بعضهم يمضغون ألسنتهم فيسيل القيح من أفواههم لعابا يتقذّرهم أهل الجمع،و بعضهم مقطعه أيديهم و أرجلهم،و بعضهم مصلبون على جذوع من نار،و بعضهم أشدّ نتنا من الجيف،و بعضهم يلبسون جبابا سابغه من قطران لازقه بجلودهم.

فأمّا الّذين على صوره القرده فالقتات (1)من الناس،و أمّا الّذين على صوره الخنازير فأهل السحت،و أمّا المنكسون على رءوسهم فآكله الربا،و العمى الجائرون فى الحكم،و الصمّ و البكم المعجبون بأعمالهم،و الّذين يمضغون ألسنتهم فالعلماء و القضاه الّذين خالف أعمالهم أقوالهم،و المقطّعه أيديهم و ارجلهم الّذين يؤذون الجيران،و المصلبون على جذوع من نار فالسعاه بالناس إلى السلطان،و الّذين هم أشدّ نتنا من الجيف فالّذين يتمتّعون

۱- (۱) و فى الحديث:الجنّه محرّمه على القتات.و المراد به النّمام المزوّر.من قتّ الحديث:نمّه و أشاعه بين الناس.

بالشهوات و اللذات و يمنعون حقّ اللّه فى أموالهم،و الّذين يلبسون الجباب فأهل الفخر و الخيلاء (1).

و لعلّ الوجه فيه ما سبق من أنّ لكلّ خلق من الأخلاق المذمومه و الهيئات الرديّه بدنا مثاليّا مناسبا له،كالمحاكاه و السخرى لأبدان القرده،و إليه أشار بقوله:«فالقتات من الناس» و كالحرص للخنازير،و إليه أشار بقوله:«فأهل السحت»و هكذا.

هذا،و فى الكافى عنه صلّى اللّه عليه و آله:«ما يوضع فى ميزان امرئ يوم القيامه أفضل من حسن الخلق (2)».

قال الفاضل مولانا محمّد صالح المازندرانى قدّس سرّه فى شرح هذا الحديث:

دلّ على أنّ الأخلاق توزن يوم القيامه،و لعلّ المراد أنّها توزن بعد تجسيمها فى تلك النشأه،و هو المشهور بين أهل الإسلام،و عليه الروايات المتكثّره (3)

و فيه فى صحيحه سليمان بن خالد،قال:سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه-عزّ و جلّ-: وَ قَدِمْنٰا إِلىٰ مٰا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنٰاهُ هَبٰاءً مَنْثُوراً (4)

قال:«أما و اللّه إن كانت أعمالهم أشدّ بياضا من القباطى،و لكن كانوا إذا اعرض لهم حرام لم يدعوه». (5)

و مثله ما فى روايه أخرى عنه عليه السّلام،و زاد فيها:«فيقول اللّه-عزّ و جلّ-لها:«كونى هباء». (6)

و مثلها صحيحه أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السّلام،و زاد فيها:«و الهباء المنثور هو الّذى تراه يدخل البيت فى الكوه من شعاع الشمس». (7)

و الأخبار الوارده فى هذا الفصل لا تحيطها دائره الحصر،و لا تضبطها منطقه القصر.و فيما أوردناه من الصحاح و الحسان و الموثّقات كفايه،إن شاء اللّه العزيز.

1- (1)) مجمع البيان 10:642.
2- (2)) الكافى 2:99.
3- (3)) شرح اصول الكافى 8:304.
4- (4)) الفرقان:23.
5- (5)) الكافى 2:81.
6- (6)) الكافى 5:126.
7- (7)) بحار الأنوار 7:176.فى الأصل:مثل شعاع.

الفصل الرابع فيما دلّ على تصوير القرآن فی النشأه الآخره بصور حسنه

و هذا ممّا يشيّد أركان الفصول السابقه،و هو من أعدل الفصول الأربعه و أشرفها و أدلّها على المطلوب.

اعلم أنّ القرآن اسم للكتاب المنزل على نبيّنا محمّد صلّى اللّه عليه و آله كما أنّ التوراه و الإنجيل و الزبور أسماء للكتب المنزله على موسى و عيسى و داود عليهم السّلام

قال الجاحظ:سمّى اللّه كتابه اسما مخالفا لما سمّى العرب كلامهم على الجمل و التفصيل، سمّى جملته قرآنا كما سمّوا ديوانا،و بعضه سوره كقصيده،و بعضها آيه كالبيت،و آخرها فاصله كقافيه.

ثمّ اعلم أنّ لكلّ شىء صوره و معنى،و جسدا و روحا؛جوهرا كان أم عرضا.فجسد القرآن ما به يتمثّل فى النشأه الأخرى تاره على صوره النبيّين و المرسلين،و أخرى على صوره الشابّ و الملائكه المقرّبين؛و روحه ما يبقى ذلك الجسد،و به يتحرّك و يتكلّم عند ربّه-جلّ و عزّ-فيشفع لقاريه و حافظيه.

و قد أثبت جماعه من العلماء للحروف أرواحا كما سبق،و تفصيل هذه الجمله أنّ القرآن -و هو هذه النقوش الدالّه على الحروف و الألفاظ الدالّه على المعانى الحقّه و المعارف الحقيقيّه-من الممكنات المخلوقه،و له ذات و صفات و أفعال هى آثاره المطلوبه منه المترتّبه على وجوده؛و لذاته وجود فى علم اللّه تعالى،و فى اللوح المحفوظ،و فى لسان الملک،و صدر النبىّ و أوصيائه عليهم السّلام و فى صدور المؤمنين،و فى القرطاس و نحوه،و هو أدنى مراتب وجوده و ظهوره؛و لوجوده علل و أسباب مادّيه و مجرّده،و له فضل و شرف و حرمه،و أيّه حرمه!حتّى ورد:«إنّ حرمه اللّه على القرآن كحرمه الوالد على ولده»و له فرض طاعه، و هو حجه اللّه على خلقه؛لأنّه إحدى الخليفتين المختلفتين فيهم،فطاعته طاعه اللّه،و معصيته معصيه اللّه،و الاعتصام به الاعتصام به، وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَ لاٰ

تَفَرَّقُوا (۱)و هو و إن کان فی هـذه النشأه الـدنیاویّه فی کسوه الأعراض و زیّها إلاّ أنّه سیصـیر فی النشأه الأخری جوهرا جسـمانیّا عالما قادرا مریدا سـمیعا بصـیرا،تاره علی صوره النبیّین و المرسلین،و أخری علی صوره الشابّ و الملائکه المقرّبین؛فیشفع لقاریه و حـافظیه عنـد ربّه-جـلّ و عزّ-فیقول:«یـا ربّ!هـذا فلاـن قـد أظمـأت نهاره و أسـهرت لیله،فشـفّعنی فیه» فیجاب بـذلک و یقال له:«أدخلهم الجنّه علی منازلهم»

و إنکار بعض المعتزله أمثال ذلک ممّا لا یعبأ به و لا بقائله،کإنکار هم عذاب القبر بمثل ذلک.

و إذا جـاز أن یجعـل اللّه الحسـنات بـل الفضـیله من الآـراء و الاعتقـادات أجسامـا نورانیّه، و السیّئات بـل الرذائل من الأخلاق و الملکات أجساما ظلمانیّه،بل و إذا جاز أن یجعل الصوره فی هذه النشأه أسدا مفترسا فلم لا یجوز أن یجعل هذه الصور فی النشأه الآـخره علی صوره إنسـان أو ملـک؟فیکون لقـاریه فی قبره قرینا،و فی القیامه شافعا،و علی الصـراط دلیلا.و هل یکون ذلک من قـدره اللّه القادر ممتنعا أو بعیدا مع إمکانه کما سـبق،و ذهب إلیه الحکماء و المتکلّمون من الفریقین،ألا یری أنّه یرد علی رسول اللّه حوضه،و یقدم علیه بعد قدومه علی اللّه قبل قدوم اهل بیته و أمّته،و ستأتی علی ذلک کلّه أخبار مفصّله إن شاء اللّه العزیز.

فی الاحتجـاج عن صـفوان بن یحیی،قـال:قـال أبو الحسن الرضا علیه السّـلام لأبی قره صاحب شبرمه:التوراه و الإنجیل و الزبور و الفرقان و کلّ کتاب أنزل کان کلام اللّه،أنزله للعالمین نورا و هدی،و هی کلّها محدثه،و هی غیر اللّه،حیث یقول: أَوْ یُحْدِثُ لَهُمْ ذِکْراً (۲)و قال:

مٰا یَأْتِیهِمْ مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ یَلْعَبُونَ (۳)و إنّ اللّه أحدث الکتب کلّها الّتی أنزلها».

فقال أبو قره:فهل تفنی؟

۱- (۱)) آل عمران:۱۰۳.

۲- (۲)) طه:۱۱۳.

۳- (۳)) الأنبیاء:۲.

فقـال أبو الحسن عليه السّلام:أجمع المسـلمون على أنّ مـا سوى اللّه فـان،و مـا سوى اللّه فعل اللّه، و التوراه و الإنجيل و الزبور و الفرقـان فعـل اللّه،أ لم تسـمع الناس يقولون:«ربّ القرآن»و أنّ القرآن يقول يوم القيامه:«يا ربّ هـذا فلان-و هو أعرف به منه-قد أظمأت نهاره و أسهرت ليله،فشفّعنى فيه»،الحديث. (۱)

و فى الكافى بأسناده عن سعد الخفّاف،عن أبى جعفر عليه السّلام قال:«يا سعد!تعلّموا القرآن، (۲)فإنّ القرآن يأتى يوم القيامه فى أحسن صوره نظر إليها الخلق،و الناس صـفوف عشرون و مائه ألف صفّ؛ثمانون ألف صفّ أمّه محمّد،و أربعون ألف صفّ من ساير الأمم، فيأتى على صفّ المسلمين فى صوره رجل،فيسلّم،فينظرون.

إليه،ثمّ يقولون:لا إله إلاّ اللّه الحكيم الكريم،إنّ هذا الرجل من المسلمين نعرفه بنعته (۳)و صفته غير أنّه كان أشدّ اجتهادا منّا فى القرآن،فمن هناك أعطى من البهاء و الجمال و النور ما لم نعطه.

ثمّ يجـاوز حتّى يـأتى على صفّ الشـهداء،فينظر إليه الشـهداء،ثمّ يقولون:لا إله إلاّ اللّه الربّ الرحيم،إنّ هـذا الرجل من الشـهداء نعرفه بسمته و صفته غير أنّه من شهداء البحر، فمن هناك أعطى من البهاء و الفضل ما لم نعطه.

قـال:فيتجـاوز حتّى يـأتى على صفّ شـهداء البحر فى صوره شـهيد،فينظر إليه شـهداء البحر،فيكثر تعجّبهم و يقولون:إنّ هـذا من شهـداء البحر نعرفه بسـمته و صـفته غير أنّ الجزيره الّتى أصـيب فيهـا كـانت أعظم هولا من الجزيره الّتى أصـبنا فيها،فمن هناك أعطى من

ص :۱۲۳

۱- (۱)) الاحتجاج ۲:۳۷۴.

۲- (۲)) قيـل:لعلّـه يجىء بصـوره مـن يعرفـونه،و المراد أنّـا نعرف بهـذه الحليه و السـماء أنّه رجـل من المسـلمين،لكن لا نعرفه باسـمه،أو القرآن فإنّهم كانوا يقرءونه و يتلونه لكن لمّا تغيّرت الصوره ظنّوا أنّه رجل كانوا يعرفونه و ذهب عنهم اسمه.منه رحمه اللّه.

۳- (۳)) قيـل:لعلّـه يجىء بصـوره من يعرفونه.و المراد أنّـا نعرف بهـذه الحليه و السيماء أنّه رجـل من المسـلمين،لكن لا نعرفه باسـمه.أو القرآن فإنّهم كانوا يقرءونه و يتلونه لكن لمّا تغيّرت الصوره ظنّوا أنّه رجل كانوا يعرفونه و ذهب عنهم اسمه.منه رحمه اللّه.

البهاء و الجمال و النور ما لم نعطه.

ثمّ يتجاوز حتّى يأتى صفّ النبيّين و المرسلين فى صوره نبىّ مرسل،فينظر النبيّون و المرسلون إليه،فيشتدّ لذلك تعجّبهم و يقولون:لا إله إلاّ اللّه الحليم الكريم،إنّ هذا النبى مرسل نعرفه بسمته و صفته غير أنّه أعطى فضلا كثيرا.

قال:فيجتمعون فيأتون رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فيسألونه و يقولون:يا محمّد من هذا؟فيقول لهم:و ما تعرفونه؟فيقولون:ما نعرفه،هذا ممّن لم يغضب اللّه تعالى عليه.

فيقول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:«هذا حجّه اللّه على خلقه».

فيسلّم ثمّ يتجاوز حتّى يأتى على صفّ الملائكه على صوره ملك مقرّب،فتنظر إليه الملائكه،فيشتدّ تعجّبهم و يكبر ذلك عليهم لما رأوا من فضله،و يقولون:تعالى ربّنا و تقدّس،إنّ هذا العبد من الملائكه،نعرفه بسمته و صفته غير أنّه كان أقرب الملائكه إلى اللّه تعالى مقاما،فمن هناك ألبس من النور و الجمال ما لم نلبس.

ثمّ يجاوز حتّى ينتهى إلى ربّ العزّه-تبارك و تعالى-فيخرّ تحت العرش،فيناديه- تبارك و تعالى-يا حجّتى فى الأرض و كلامى الصادق الناطق ارفع رأسك و سل تعط، و اشفع تشفع،فيرفع رأسه،فيقول اللّه-تبارك و تعالى-كيف رأيت عبادى؟

فيقول:يا ربّ منهم من صاننى و حافظ علىّ و لم يضيّع شيئا،و منهم من ضيّعنى و استخفّ بحقّى و كذب بى و أنا حجّتك على جميع خلقك.

فيقول اللّه-تبارك و تعالى-:و عزّتى و جلالى و ارتفاع مكانى لأثيبنّ عليك اليوم أحسن الثواب،و لأعاقبنّ عليك اليوم أليم العقاب.

قال:فيرجع القرآن رأسه فى صوره أخرى.

قال:فقلت له:يا أبا جعفر فى أىّ صوره يرجع؟

قال:فى صوره رجل شاحب (۱)متغيّر ينكره أهل الجمع،فيأتى الرجل من شيعتنا الّذى كان يعرفه و يجادل به أهل الخلاف،فيقوم بين يديه فيقول:ما تعرفنى؟

ص:۱۲۴

۱- (۱)) شحب لونه كمنع:تغيّر من هزال أو جوع أو سفر.منه رحمه اللّه.

فینظر إلیه الرجل فیقول:ما أعرفک یا عبد اللّه.

قال:فیرجع فی صورته الّتی کانت فی الخلق الأوّل،و یقول:ما تعرفنی؟ فیقول:نعم.

فیقول القرآن:أنا الّذی أسهرت لیلک،و أنصبت عیشک،سمعت الأذی، (۱)و رجمت بالقول فیّ،ألا و إنّ کلّ تاجر قد استوفی تجارته،و أنا وراءک الیوم.

قال:فینطلق به إلی ربّ العزّه-تبارک و تعالی-فیقول:یا ربّ یا ربّ عبدک و أنت أعلم به،قد کان نصبا فیّ،مواظبا علیّ،یعادی بسببی،و یحبّ فی و یبغض.

فیقول اللّه-عزّ و جلّ-:ادخلوا عبدی جنّتی،و اکسوه حلّه من حلل الجنّه،و توّجوه بتاج.

فإذا فعل به ذلک عرض علی القرآن فیقال له:هل رضیت بما صنع بولیّک؟

فیقول:یا ربّ إنّی استقلّ هذا له،فزده مزید الخیر کلّه.

فیقول-عزّ و جلّ-و عزّتی و جلالی و علوّی و ارتفاع مکانی لأنحلنّ له الیوم خمسه أشیاء مع المزید له و لمن کان بمنزلته،ألا إنّهم شباب لا یهرمون،و أصحّاء لا یسقمون،و أغنیاء لا یفتقرون،و فرحون لا یحزنون،و أحیاء لا یموتون.

ثمّ تلا هذه الآیه: لاٰ یَذُوقُونَ فِیهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَهَ الْأُولیٰ

قال:قلت:جعلت فدک یا أبا جعفر و هل یتکلّم القرآن؟

فتبسّم،ثمّ قال:رحم اللّه الضعفاء من شیعتنا إنّهم أهل تسلیم.

ثمّ قال:نعم یا سعد،و الصلاه تتکلّم و لها صوره و خلق تأمر و تنهی.

قال سعد:فتغیّر لذلک لونی،و قلت:هذا شیء لا أستطیع أتکلّم به فی الناس.

فقال أبو جعفر:و هل الناس إلاّ شیعتنا،فمن لم یعرف الصلاه فقد أنکر حقّنا.

ثمّ قال:یا سعد أسمعک کلام القرآن؟

۱- (۱)) اللهم أنت عالم السرّ و أخفی،تعلم أنّی قد سمعت الأذی و رجمت بالقول فیه،فاجعله أنیسا لی فی قبری و شفیعا لی یوم القیامه.منه رحمه اللّه.

قال سعد:فقلت:بلى،صلّى اللّه عليك.

فقال: إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللّٰهِ أَكْبَرُ فالنهى كلام،و الفحشاء و المنكر رجال،و نحن ذكر اللّه،و نحن أكبر. (١)

أقول:هذا الحديث يدلّ على أنّ القرآن أفضل و أعلم من جميع الشهداء و الأنبياء و المرسلين،و من جميع الملائكه المقرّبين،بمراتب شتّى و درجات كثيره،و لذلك يشتدّ تعجبهم من فضله و كماله،و بهائه و جماله،و نوره و ضيائه،و حسنه و صفائه،و لا بعد فيه؛لأنّه كلام اللّه-جلّ و عزّ-و هو أحبّ الخلق إليه،و لذا ألبسه أحسن الصور لديه.

نعم،لا بدّ من استثناء خاتم الأنبياء و سيّد الأصفياء،فإنّه أفضل من عامّه البرايا و الذرايا،كما هو ظاهر بعض الآيات و الروايات و أمّا إجماع الأمّه فلا،لخلاف بعض أهل الخلاف و نصّه عليه،و ستأتى الإشاره إليه.

هذا،و قال مولانا الفاضل محمّد صالح المازندرانى-نوّر اللّه-مرقده-فى شرح هذا الحديث:

تصوير القرآن بالصوره المذكوره أمر ممكن كتصوير الأعمال و الأعراض بالأجسام، كما نطقت به رواياتنا و روايات العامّه،و ذهب إليه المحقّقون من الطرفين،فوجب أن لا يستبعد و لا ينكر تعلّق القدره القاهره به. (٢)

ثمّ قال بعد كلام:

و الظاهر أنّ المراد بالتكلّم:التكلّم باللسان،و أنّ سعدا لم يشكّ فيه بعد سماعه من المعصوم عليه السّلام و إنّما سأل لتقريره و تثبيته فى الذهن،لكونه أمرا مستبعدا بين الناس، فلذلك قال:لا أستطيع أن أتكلّم به فى الناس،أو قال ذلك تعجّبا و فزعا.ثمّ استبعادهم لا وجه له؛لأنّه من استحضر أنّ نسبه الكائنات إلى قدره اللّه سبحانه سواء لا يستغرب شيئا من ذلك. (٣)

أقول:قد ثبت أنّ تجسيم الأعراض أمر ممكن،و هو المصحّح للمقدوريّه،و القدره عين

١- (١) الكافى ٢:٥٩٨-٥٩۶.

٢- (٢) شرح اصول الكافى ١١:٥.

٣- (٣) شرح اصول الكافى ٩:٩-٨.

الـذات،و نسـبه الـذات إلی جمیع الممکنـات علی السواء،فـإذا ثبت قـدرته علی بعضـها ثبت علی کلّهـا؛فأیّه غرابه بعـده فی جعل القرآن علی مثـال جسـدانیّ و هیکل إنسانیّ قادر علی التکلّم باللسان اللحمی،و الشـفاعه لقاریه و من جادل المخالفین فیه،و نحو ذلک من ذهابه و ایابه،و تغییر صورته و ما شاکل ذلک،کما هو صریح هذه الأخبار.

ثمّ قال:

و قال بعض المعاصـرین:تکلّم القرآن عباره عن إلقائه إلی السـمع ما یفهم منه المعنی،و هـذا هو معنی حقیقه الکلام،و لا یشترط فیه أن یصـدر من لسان لحمیّ،و کـذا تکلّم الصـلاه،فإنّ من أتی الصـلاه بحقّها و حقیقتها نهته الصـلاه عن متابعه أعداء الدین و غاصبی حقوق الأئمّه الراشدین الّذین من عرفهم عرف اللّه،و من ذکرهم ذکر اللّه.

و فیه أنّ التکلّم بهذا المعنی لا یستبعده أحد (۱)،انتهی کلامه رفع مقامه.

و أراد ببعض المعاصرین صاحب الوافی قدّس سرّه فإنّ هذا الکلام مذکور فیه (۲)؛و أمثال هذه التأویلات من دأبه و دأب نظرائه و إن کـانت فی الحقیقـه ردّا للأخبـار،و طعنـا فی الآثـار،و إنّی شدیـد العجـب منهم أنّهم کیـف یجترءون علی تلـک التکلّفـات الرکیکه فی أمثال هذه الأخبار الشریفه؛و فی کتبهم و رسائلهم من الأقوال ما لا یرضی به مسلم علی حال من الأحوال،و هی مبتیّه علی أساسـهم،و ناشـیه من لوازم کلماتهم،و نتائـج مقـدّماتهم؛فإنّهم لمّا دخلوا فی العلوم الفلسـفیّه قبل رسوخ أقـدامهم فی العلوم الشـرعیّه،و قـد طـال مکثهم فیها،و نشأهم بها،و أشـربوا فی قلوبهم أقوالهم جلّها،بل تلقّوا بالقبول کلّها،ثمّ أرادوا أن یطبقوا العلوم الشـرعیّه علی الفلسـفیّه،و لا یکاد یمکن هـذا حتّی یلج الجمل فی سمّ الخیاط،جاءوا بما لا یکون إلاّ ظلما و زورا،لا یزید صاحبه إلاّ ضـلالا و غرورا؛فطوبی لمن کان کما قال سیّدنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:«یحمل هذا العلم من کلّ خلف عدوله ینفون عنه تحریف الغالین،و انتحال المبطلین،و تأویل الجاهلین» (۳)و اللّه الموفّق و المعین.

هذا،و قال صاحب الوافی قدّس سرّه فیه فی شرح أوّل هذا الحدیث:

۱- ((۱)) شرح اصول الکافی ۹:۱۱.

۲- ((۲)) الوافی ۹:۱۶۹۸.

۳- ((۳)) معانی الأخبار:۳۵.

لمّا کان المؤمن فی نیّته أن یعبد اللّه حقّ عبادته،و یتلو کتابه حقّ تلاوته إلاّ أنّه لا یتیسّر له ذلک کما یرید و بالجمله،لا یوافق عمله ما فی نیّته کما ورد فی الحدیث:«نیّه المؤمن خیر من عمله»فالقرآن یتجلّی لکلّ طائفه بصوره من جنسهم،إلاّ أنّه أحسن فی الجمال و البهاء،و هی الصوره الّتی لو کانوا یأتون بما فی نیّتهم من العمل بالقرآن لکان لهم تلک الصوره،و إنّما لا یعرفونه کما ینبغی لأنّهم لم یأتوا بذلک کما ینبغی و إنّما یعرفونه بنعته و وصفه،لأنّهم کانوا یتلونه و إنّما وصفوا اللّه بالحلم و الکرم و الرحمه حین رؤیتهم[له]لما رأوا فی أنفسهم فی جنبه من النقص و القصور الناشئین من تقصیرهم یرجون من اللّه العفو و الکرم و الرحمه،و إنّما کان حجّه اللّه علی خلقه،لأنّه أتی بما یجب علیهم الائتمار و الانتهاء عنه.

و أمّا قوله:«فمنهم من صاننی»فمعناه أنّه أتی بما کان فی وسعه...و مع ذلک کان فی نیّته أن یأتی بأحسن منه و إن لم یتیسّر له،و إنّما یشفع لمکان التیه.و لعلّ رجوعه فی صوره الرجل الشاحب لسماعه الوعید الشدید،و هو و إن کان لمستحقّیه إلاّ أنّه لا یخلوا من تأثیر لمن یطّلع علیه،انتهی. (۱)

و قیل (۲):لعلّ تغیّر صورته للغضب علی المخالفین،أو للاهتمام بشفاعه المؤمنین،کما فی قوله علیه السّلام:«یقوم السقط مخبطا علی باب الجنّه». (۳)

و قال مولانا الفاضل محمّد صالح المازندرانی-قدّس اللّه روحه-:

و کأنّ هذه الصوره هی الّتی حدثت بملامسه العصاه،و هی موجوده أیضا فی هذه الدار،إلاّ أنّها لا تراها الأبصار،و الصوره السابقه صورته الحقیقیّه الّتی ناشیه بذاته و کمالاته، (۴)انتهی.

و یمکن أن یقال:إنّ هذه الصوره هی الّتی حدثت وقت مجادله الرجل الشیعی به أهل الخلاف،فإنّ من یجادل خصمه لا یخلو من تغیّر،إمّا للغضب علیه أو لإیذائه له،و رجمه إیّاه بالقول،أو لخوف أن یغلب،أو لغیر ذلک؛و لکنّه ما کان علی وجه تدرکه الأبصار،لضعفها

۱- (۱)) راجع:الوافی ۹:۱۶۹۶ و عنه:مرآه العقول ۱۲:۴۷۷.

۲- (۲)) المراد بهذا القائل صاحب البحار،علی مؤلّفها رحمه اللّه الملک الغفّار منه رحمه اللّه.

۳- (۳)) مرآه العقول ۱۲:۴۷۶.

۴- (۴)) شرح اصول الکافی ۱۱:۷.

فی تلک الدار؛فیومئذ رجع إلیه و تمثّل بها بین یدیه.

ثمّ إنّ البصیر خبیر بأنّ ما ذکره صاحب الوافی قدّس سرّه فی شرح أوّل الحدیث لا یتأتّی فی النبیّین و المرسلین،بل و لا فی الملائکه المقرّبین.

أمّا أوّلا:فلأنّهم ما کانوا مکلّفین بالإتیان و العمل بالقرآن،و لم یکن ذلک فی نیّتهم إذ کانوا عاملین،و لم یکن معهم القرآن،بل القرآن نسخ جلّ ما کانوا عاملین به.

و أمّا ثانیا:فلأنّهم علی تقدیر کونهم مکلّفین بذلک فعصمتهم کانت تمنعهم أن لا یتلوه حقّ تلاوته،و لا یأتوا بما علیهم أن یأتوا به منه کما ینبغی،فکان ینبغی أن یعرفوه کما ینبغی.

و أمّا ثالثا:فلأنّهم لم یتلوه قطّ،إذ کانوا و لم یکن،فیکف یعرفونه و هی معلّله بالتلاوه؟

هذا،و أمّا تأویل حدیث سعد و ما سبق من حدیث صفوان بن یحیی و ما شاکلهما من الأحادیث الآتیه بأمیر المؤمنین-سلام اللّه علیه-کما ظنّه بعض أصحابنا حیث قال:

قد وردت الأخبار فی أنّ المراد بالصلاه:أمیر المؤمنین،و الفحشاء و المنکر:أبو بکر و عمر،و ذکر اللّه:رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فقوله علیه السّلام:«رجال»یمکن أن یکون علی سبیل التنظیر،أی لا استبعاد فی أن یکون للقرآن صوره،کما أنّ فی بطن هذه الآیه المراد بالصلاه رجل،أو یکون المراد أنّ للصلاه صوره و مثالا یترتّب علیه و ینشأ منه آثار الصلاه،فکذا القرآن.

و یحتمل أن یکون صوره القرآن فی القیامه:أمیر المؤمنین علیه السّلام،فإنّه حامل علمه، و المتخلّق بأخلاقه،کما قال علیه السّلام:«أنا کلام اللّه الناطق»فإنّ کلّ من کمل فیه صفه أو حاله فکأنّه جسد لتلک الصفه و شخص له،فأمیر المؤمنین علیه السّلام جسد للقرآن و للصلاه و الزکاه و لذکر اللّه،و لکمالها فیه یطلق علیه هذه الاسامی فی بطن القرآن؛و یطلق علی مخالفیه الفحشاء و المنکر و البغی،و[الکفر]الفسوق و العصیان،لکمالها فیهم،فإنّهم أجساد لتلک الخصال الذمیمه،و تلک أرواحهم؛کذا أفاض اللّه علیّ فی حلّ هذا الخبر، و به ینحلّ کثیر من غوامض الأخبار. (1)

فممّا (2)لا معنی له،و لا باعث له،و لا ضروره داعیه إلیه،و لا یحتمله أیضا ألفاظ تلک الأخبار بوجه،و قد سبق أنّ تأویل الظاهر إنّما یسوغ إذا دلّ علی خلافه قاطع،و هنا لا

1- ((1)) مرآه العقول 12:478.

2- ((2)) جواب لقوله:و أمّا تأویل حدیث سعد....

دلیل علی خلافه أصلا.

و مثـل هـذه التکلّفـات الرکیکه البـارده بعـد مـا عرفت من إمکـان تصویر القرآن و الأعمـال و الاعتقـادات و ما شاکل ذلک من الأعراض،و صلوحیّه القدره القاهره لذلک،ممّا لا داعی إلیه،و لا موجب یوجب الحمل علیه،مع أنّه قدّس سرّه یذهب إلی تجسیم الأعراض کما سبق عند نقل کلامه،فتذکّر.

هـذا،و فی الکـافی عـن جـابر عـن أبی جعفر علیـه السّـلام قـال:یجیء القرآن یـوم القیـامه فی أحسـن منظور إلیـه صـوره،فیمرّ بالمسلمین،فیقولون:هذا رجل منّا.

فیجاوزهم إلی النبیّین،فیقولون:هو منّا.

فیجاوزهم إلی الملائکه المقرّبین،فیقولون:هو منّا.

حتّی ینتهی إلی ربّ العزّه-عزّ و جلّ-فیقول:یا ربّ فلان بن فلان أظمأت هواجره،و أسهرت لیله فی دار الدنیا،و فلان بن فلان لم أظمئ هواجره و لم أسهر لیله.

فیقول-تبارک و تعالی-أدخلهم الجنّه علی منازلهم.

فیقوم فیتّبعونه،فیقول للمؤمن:اقرأ و ارقه.

قال:فیقرأ و یرقی حتّی یبلغ کلّ رجل منهم منزلته الّتی هی له،فینزلها. (۱)

و فی حسنه یونس بن عمّار قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:إنّ الدواوین یوم القیامه ثلاثه:

دیوان فیه النعم،و دیوان فیه الحسـنات،و دیوان فیه السیّئات.فیقابل دیوان النعم و دیوان الحسنات،فتستغرق النعم عامّه الحسنات،و یبقی دیوان السیّئات،فیـدعی بـابن آدم المؤمن للحسـاب،فیتقـدّم القرآن أمـامه فی أحسن صوره،فیقول:یا ربّ أنا القرآن و هـذا عبدک المؤمن،قد کان یتعب نفسه بتلاوتی،و یطیل لیله بترتیلی،و تفیض عیناه إذا تهجّد،فأرضه کما أرضانی.

فیقول العزیز الجبّـار:عبـدی أبسـط یمینک،فیملأها من رضوان اللّه العزیز الجبّار،و یملأ شـماله من رحمه اللّه،ثمّ یقال:هـذه الجنّه مباحه لک،فاقرأ و اصعد.فإذا قرأ آیه صعد درجه. (۲)

۱- (۱)) الکافی ۲:۶۰۱.

۲- (۲)) الکافی ۲:۶۰۲.

و فی موثّقه إبراهیم بن عبد الحمید عن إسحاق بن غالب،قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:إذا جمع اللّه الأوّلین و الآخرین إذا هم بشخص قد أقبل لم یر قطّ أحسن صوره منه،فإذا نظر إلیه المؤمنون و هو القرآن قالوا:هذا منّا،هذا أحسن شیء رأینا.

فإذا انتهی إلیهم جازهم ثمّ ینظر إلیه الشهداء حتّی إذا انتهی إلی آخرهم جازهم.

فیقولون:هذا القرآن.

فیجوزهم کلّهم حتّی إذا انتهی إلی المرسلین،فیقولون:هذا القرآن.

فیجوزهم حتّی ینتهی إلی الملائکه،فیقولون:هذا القرآن.

فیجوزهم ثمّ ینتهی حتّی یقف عن یمین العرش،فیقول الجبّار:و عزّتی و جلالی و ارتفاع مکانی لأکرمنّ الیوم من أکرمک،و لأهیننّ من أهانک. (۱)

هذا الحدیث و ما شاکله من حدیث سعد و جابر و یونس بن عمّار یدلّ علی أنّ القرآن أحسن صوره من جمیع الخلائق حتّی من خاتم الأنبیاء،و قد قدمنا أنّه لا بدّ من الاستثناء؛ لأنّ حسن الصوره و الجمال فی القیامه تابع للکمال،و لا شکّ أنّه صلّی اللّه علیه و آله أکمل من القرآن،و أتمّ منه؛لأنّه أشرف المخلوقات،و أفضل الموجودات،و وجود الممکنات تابع لوجوده و فائض من رشحات جوده،و لو لا وجوده لم یوجد موجود.

فإن قلت:ما ورد«إنّ القرآن أفضل کلّ شیء دون اللّه»یؤکّد هذه الأخبار،و ینافی هذا الاستثناء،فإنّه یدلّ علی أنّ القرآن أشرف المخلوقات و أفضل الموجودات سوی اللّه؛و لذا نقل عن بعض أهل الخلاف أنّ کلام اللّه تعالی القرآن بل حرفا منه أفضل من النبیّ و آله علیهم السّلام.

قلت:هذا الحدیث معارض بقوله تعالی:«لولاک لما خلقت الأفلاک» (۲)و قوله:«خلقت الأشیاء لأجلک و خلقتک لأجلی» (۳)و قوله صلّی اللّه علیه و آله:«ما خلق اللّه خلقا أفضل منّی و لا أکرم علیه منّی (۴)»و قوله:«أنا سیّد من خلق اللّه-عزّ و جلّ- (۵)»و أمثال ذلک،فلا بدّ من

۱- (۱)) الکافی ۲:۶۰۲.

۲- (۲)) بحار الأنوار ۱۶:۴۰۶،تفسیر القمی ۱:۱۷.

۳- (۳)) الجواهر السنّیه:۳۶۱.

۴- (۴)) عیون أخبار الرضا علیه السّلام ۲:۲۲۷.

۵- (۵)) کمال الدین:۲۶۱.

الاستثناء جمعا بين الأخبار؛و العلم عند اللّه و عند أهله محمّد و آله الأخيار.

و فی صحیحه فضیل بن یسار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:تعلّموا القرآن فإنّه یأتی یوم القیامه صاحبه فی صوره شابّ جمیل شاحب اللون،فیقول:أنا القرآن الّذی کنت أسهرت لیلک،و أظمأت هواجرک،و أجففت ریقک،و أسلت دمعتک،أؤول معک حیث ما ألت،و کلّ تاجر من وراء تجارته و أنا لک الیوم من وراء تجاره کلّ تاجر،و ستأتیک کرامه من اللّه تعالی،فأبشر.

قال:فیؤتی بتاج فیوضع علی رأسه،و یعطی الأمان بیمینه،و الخلد فی الجنان بیساره،و یکسی حلّتین؛ثمّ یقال له:اقرأ و ارقه فکلّما قرأ آیه صعد درجه،و یکسی أبواه حلّتین إن کانا مؤمنین،ثمّ یقال لهما:هذا لما علّمتاه القرآن. (۱)

أقول:الشاحب:من تغیّر لونه من هزال أو جوع أو سفر،و لعلّ القرآن یتصوّر یوم القیامه أحیانا بصوره صاحبه و هو فی دار الدنیا،فإنّه لکثره سهرته و شدّه ظمأته و جفوف ریقه و سیلان دمعته کان شاحبا متغیّرا لونه کما هو المشاهد من الزهّاد و العبّاد و قارئ القرآن و تالیه و العامل به فی لیالیه و التاعب نفسه فیه.

و لعلّ هذا الوجه أحسن من الوجوه السالفه،فانظر فیه.

و عن منهال القصّاب عن أبی عبد اللّه(ع)قال:من قرأ القرآن و هو شابّ مؤمن اختلط القرآن بلحمه و دمه،و جعله اللّه-عزّ و جلّ-مع السفره الکرام البرره،و کان القرآن حجیزا عنه یوم القیامه،یقول:یا ربّ إنّ کلّ عامل قد أصاب أجر عمله غیر عاملی،فبلّغ به أکرم عطائک.

قال:فیکسوه اللّه تعالی العزیز الجبّار حلّتین من حلل الجنّه،و یوضع علی رأسه تاج الکرامه.ثمّ یقال له:هل أرضیناک فیه؟فیقول القرآن:یا ربّ قد کنت أرغب له فیما هو أفضل من هذا،فیعطی الأمن بیمینه،و الخلد بیساره،ثمّ یدخل الجنّه،فیقال له:اقرأ و اصعد

۱- (۱)) الکافی ۲:۶۰۳.

درجه.ثمّ یقال له:هل بلغنا به و أرضیناک؟فیقول:نعم. (۱)

و فی بصائر الدرجات عن الصادق علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله:أنا أوّل قادم علی اللّه،ثمّ یقدم علیّ کتاب اللّه،ثمّ یقدم علیّ أهل بیتی،ثمّ یقدم علیّ أمّتی،فیقفون،فیسألهم:ما فعلتم فی کتابی و أهل بیت نبیّکم؟ (۲)

و فی موثّقه یعقوب الأحمر،قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:جعلت فداک إنّی کنت قد قرأت القرآن فتفلّت منّی،فادع اللّه-عزّ و جلّ-أن یعلّمنیه.

قال:فکأنّه فزع لذلک،فقال:علّمک اللّه هو و إیّانا جمیعا قال:و نحن نحو من عشره،ثمّ قال:السوره تکون مع الرجل قد قرأها ثمّ ترکها فیأتیه یوم القیامه أحسن صوره و تسلّم علیه،فیقول:من أنت؟فتقول:أنا سوره کذا و کذا،فلو أنّک تمسّکت بی و أخذت بی لأنزلتک هذه الدرجه؛فعلیکم بالقرآن. (۳)

أقول:کما أنّ مجموع القرآن یتمثّل بمثال جسدانی و هیکل إنسانی-علی ما دلّت علیه الأخبار الماضیه-کذلک کلّ واحده من السور بل کلّ واحده من الآیات تتصوّر بصوره و تتمثّل بمثال-علی ما تدلّ علیه الأخبار الآتیه-و لا بعد فیه بعد إمکانه و إخبار الصادق عنه؛إذ القدره صالحه لإیجاد کلّ ما فی بقعه الإمکان کما مرّ غیر مرّه.

و فی الکافی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام انّه قال:«لا تملّوا من قراءه إِذٰا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزٰالَهٰا فإنّه من کانت قراءته بها فی نوافله لم یصبه اللّه-عزّ و جلّ-بزلزله أبدا،و لم یمت بها و لا بصاعقه و لا بآفه من آفات الدنیا حتّی یموت،فإذا مات نزل علیه ملک کریم من عند ربّه،فیقعد عند رأسه،فیقول:یا مالک الموت ارفق بولیّ اللّه،فإنّه کان کثیرا ما یذکرنی و یذکر تلاوه هذه السوره،و تقول السوره مثل ذلک، (۴)الحدیث.

و فی صحیحه أبی بصیر قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:من نسی سوره من القرآن مثّلث له فی صوره حسنه و درجه رفیعه فی الجنّه،فإذا رآها قال:ما أنت ما أحسنک؟لیتک لی.فتقول:

۱- ((۱)) الکافی ۲:۶۰۵-۶۰۴.

۲- ((۲)) بصائر الدرجات:۴۳۲.

۳- ((۳)) الکافی ۲:۶۰۷.

۴- ((۴)) الکافی ۲:۶۲۶.

أ ما تعرفنی؟أنا سوره کذا و کذا و لو لم تنسنی لرفعتک إلی هذا. (۱)

و فی موثّقه یعقوب الأحمر،قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:إنّ علیّ دینا کثیرا و قد دخلنی ما کاد القرآن یتفلّت منّی.

فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام:القرآن،القرآن، (۲)إنّ الآیه من القرآن و السوره لتجیء یوم القیامه حتّی تصعد ألف درجه-یعنی فی الجنّه-فتقول:لو حفظتنی لبلغت بک هاهنا. (۳)

و فی روایه ابن أبی یعفور،قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:إنّ الرجل إذا کان یعلم السوره ثمّ نسیها أو ترکها دخل الجنّه أشرفت علیه من فوق فی أحسن صوره فتقول:

تعرفنی؟فیقول:لا،فتقول:أنا سوره کذا و کذا،لم تعمل بی و ترکتنی،أما و اللّه لو عملت بی لبلغت بک هذه الدرجه،و أشارت بیدها إلی فوقها. (۴)

و فی صحیحه یعقوب الأحمر،قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:جعلت فداک إنّه،أصابتنی هموم و أشیاء لم یبق شیء من الخیر إلاّ و قد تفلّت منّی منه طائفه حتّی القرآن لقد تفلّت منّی طائفه منه.

قال:ففزع عند ذلک حین ذکرت القرآن،ثمّ قال:إنّ الرجل لینسی السوره من القرآن، فتأتیه یوم القیامه حتّی تشرف علیه من درجه من بعض الدرجات،فتقول:السلام علیک، فیقول:و علیک السلام،من أنت؟فتقول:أنا سوره کذا و کذا،ضیّعتنی و ترکتنی،أما لو تمسّکت بی لبلغت بک هذه الدرجه.ثمّ أشار بإصبعه.

ثمّ قال:علیکم بالقرآن فتعلّموه،فإنّ من الناس من یتعلّم القرآن لیقال:فلان قارئ،و منهم من یتعلّمه فیطلب به الصوت فیقال:فلان حسن الصوت،و لیس فی ذلک خیر.و منهم من یتعلّمه فیقوم به فی لیله و نهاره لا یبالی من علم ذلک و من لم یعلمه. (۵)

۱- (۱)) الکافی ۲:۶۰۷.

۲- (۲)) أی ألزموا القرآن،أو احفظوه،أو علیکم بالقرآن،فیکون منصوبا بنزع الخافض.منه رحمه اللّه.

۳- (۳)) الکافی ۲:۶۰۸.

۴- (۴)) الکافی ۲:۶۰۸.

۵- (۵)) الکافی ۲:۶۰۹.

و فی کتاب ثواب الأعمال بسنده عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:لا تدعوا قراءه سوره الرحمن و القیام بها،فإنّها لا تقرّ فی قلوب المنافقین،و یأتی بها ربّها یوم القیامه فی صوره آدمیّ فی أحسن صوره و أطیب ریح حتّی یقف من اللّه موقفا لا یکون أحد أقرب إلی اللّه منها (۱)، فیقول لها:من الّذی کان یقوم بک فی الحیاه الدنیا من قراءتک؟فتقول:یا رب!فلان و فلان.

فتبیضّ وجوههم.فیقول لهم:اشفعوا فی من أحببتم.فیشفعون حتّی لا یبقی لهم غایه،و لا أحد یشفعون له.فتقول لهم:أدخلوا الجنّه و أسکنوا فیها حیث شئتم. (۲)

و غیر ذلک من الأخبار الدالّه علی تجسیم الأعمال،و هی لکثرتها بالغه أو کادت تبلغ حدّ التواتر المعنوی.و تأویل کلّها من غیر موجب یوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأسا.

و من هنا نقیّض عنان القلم شاکرا للّه علی النعم،و مصلّیا علی رسوله(و آله)اولی الفضل و الکرم.

فرغت من تسویدها و أنا العبد الضعیف النحیف الفانی الجانی محمد بن الحسین بن محمد رضا الشهیر ب«اسماعیل»المازندرانی فی لیله الخمیس من تسع لیال بقین من شهر الصفر المظفّر من سنه ستّ و خمسین و مائه فوق الألف من الهجره النبویّه المصطفویّه علی هاجرها و آله ألف سلام و ألف تحیّه،و الحمد للّه أوّلا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

ص: ۱۳۵

۱- (۱)) فیه و فی أمثاله دلاله علی أنّ القرآن أحبّ الخلق إلی اللّه،و أقربهم إلیه،و أجلّهم قدرا لدیه،فتأمّل.منه رحمه اللّه.
۲- (۲)) ثواب الأعمال:۱۴۴-۱۴۳.

وحدت وجود علاّمه محمّد اسماعیل خواجوئی(۱۱۷۳ه.ق) تحقیق:سیّد مهدی رجائی

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم بعد از تشیید قوائم ستایش و ثنا،و تمهید مراسم تحیّت و دعا،مشهود آرای بیضاء ضیاء اخوان صفا می گرداند،حقیر فقیر الی اللّه الغنی محمّد بن الحسین مشهور به اسماعیل مازندرانی،که چون در این ولاء،عزیزی از خانهٔ دارهٔ مجد و وفا،و نوباوه ای از بوستان مکرمت و سخا استدعا نمود،و التماس کرد که ملخّص آنچه از محقّقان و عارفان فرقهٔ صوفیّه در باب وحدت وجود و تعدّد موجود نقل شده بر سبیل اجمال مرقوم شود،تا باعث دانش و مورث بینش گردد،لهذا بدین چند کلمه اختصار می رود،و باللّه التوفیق.

بدان ای عزیز-هداک اللّه الی صراط المستقیم-که آیهٔ وافی هدایت وَ أَنَّ هٰذا صِراطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لاٰ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیلِهِ (۱)پیوسته یاد از آن

ص: ۱۳۷

۱- (۱)) سورهٔ انعام:۱۵۳.

می دهد که شریعت قویمه،و طریقت مستقیمهٔ سیّد بشر-علیه و آله سلام اللّه ما دامت الشمس و القمر-بهترین شرایع باشد به حسب نجات،چنان که آن سرور،بهترین انبیاست به حسب مرتبه و صفات.

و ظاهر شریعت آن حضرت موافق عقل و نقل،مطابق است با آنچه محقّقان فرقهٔ ناجیه بر آنند[از]اشتراک وجود مطلق،و تباین وجودات خاصّه،و از بودن واجب الوجود،موجود به محض ذات،و صرف حقیقت و هویّت خود،بی اعتبار امر دیگر با او،به این معنی که ذات واجب الوجود که عبارت از حقیقت و هویّت اوست،نه نفس وجود است،و نه فرد وجود،و نه معروض فرد وجود،بل حقیقتی است علی حده و حدا از ماسوا،نایب مناب فرد وجود است در ترتّب آثار.

پس صدق حمل موجود بر ذات واجب الوجود،به خصوصیّت ذات اوست بی ملاحظهٔ امر دیگر با او،یعنی بی قیام مبدأ موجود به ذات او،مانند حمل ذاتیّات که بی واسطهٔ قیام مبدأ محمول است به ذات موضوع،به خلاف ذوات ممکنات که صدق حمل موجود بر این ذوات به وساطت قیام و عروض حصّه ی از وجودات،چون حمل عرضیّات که به واسطهٔ قیام مبدأ محمول است به ذات موضوع.

و خلاصهٔ کلام در این مقام این که خود ماهیّت ممکن،تابع جاعل و متعلّق جعل و تأثیر اوست،و وجود ممکن و موجودیّت او منتزع از ماهیّت اوست به واسطهٔ تعلّق جعل مذکور،و چون محلّ تحقیق این کلام واجب الاهتمام بر وجه شافی و قدر کافی جای دیگر است،در اینجا به همین قدر اختصار رفت.

و بر این قیاس است نسبت سایر صفات حقیقیّه و محمولات انتزاعیّه،یعنی ذات واجب الوجود بذاته بی قیام مبدأ محمول به ذات او،مصحّح آن حمل و ما صدق علیه آن محمول است،پس فرق میان واجب و ممکن در حمل وجود و موجود و سایر

صفـات حقیقیّه و انـتزاعیّه بیّن است، (1)چه در همـهٔ آنهـا منشـأ انتزاع و مصـداق حمل، خصوص ذات واجب و محض حقیقت اوست بی اعتبار امر دیگر،به خلاف ممکن.

و لکن فرقـهٔ صوفیّه بر خلاف این رفته،بر آننـد که واجب الوجود به حقیقت،نفس وجود مطلق است،و این غیر معقول است،چه وجود مطلق بـا آن که امر اعتبـاری و مقول به تشـکیک و از معقولاـت ثـانیه است،مشترک است میان جملـهٔ موجودات،پس بر تقـدیر تحقّق ایـن وجـود در خـارج،و بـودن واجب الوجـود-تعـالی شأنه-نفس ایـن وجـود،لاـزم آیـد کـه هر موجـودی به حقیقت،واجب الوجود باشد،و التزام این نزد عقل مشکل است، بلکه تالی کفر،بل عین کفر و الحاد است.

و قوی ترین دلیلی که ایشان راست بر وحـدت وجود آن است که گوینـد:نمی تواند بود که وجود واجب الوجود زاید باشد بر ذات وی،نه در وهم و نه در خـارج،و الاّـ پس اگر حقیقت وی مجمـوع عـارض و معروض-یعنی وجـود ذات-باشـد لاـزم آید ترکیب ذهنی بر تقدیر اوّل،و عینی بر تقدیر ثانی.

و اگر یکی از این مجموع باشـد-یعنی عـارض یـا معروض-و چون هر یک به انفراده بـدون آن دیگری مستقل در وجود و بقا نباشـد،لازم آیـد که واجب الوجود بالـذات،در تحقّق ذات،محتاج به غیر باشـد،و احتیاج،منافی وجوب وجود است،پس لا جرم وجود،عین ذات واجب الوجود باشد در ذهن و خارج.

۱- (۱)) و چون ذات حق به حقیقت منشأ آثار،و مصداق جملهٔ صفات باشد،چنان که آنچه در ممکن بر مجموع ذات و صفات مـترتّب شـود در واجب بر عین ذات بی اعتبـار صـفات[مـترتّب شود]،توهّم لزوم تعطیـل،به خلوّ ذات از نعوت کمـال و صـفات جمال،و مجازیّت صدق اسماء و صفات بر ذات حق-جلّت عظمته-مندفع گردد،چنان که بر اهل بصائر پوشیده نیست«منه».

و بعـد از اثبـات عینیّت وجـود گوینـد:اگر این وجود،عین مطلق است،ثبت المطلوب،و اگر نه مطلق است بـل متعیّن است،نتواند بود که تعیّن داخل در ذات وی باشد،چه ترکّب واجب محال است.

پس ثابت شد که واجب الوجود وجودی است مطلق،و تعیّن،وصـفی است عارض، پس زوال تعیّن،و عروض تعیّن،دیگر اثر در ذات وجود نکنـد،و حقیقت وجود،متغیّر و متکثّر نگردد،چنـان که نور به الوان آبگینه متلوّن نشود،و چون بر روی زمین افتـد به حسب ذات خود متکثّر نگردد،بـل تکثّر،به حقیقت،زمین را بود،چه اگر بی ملاحظهٔ روی زمین،ذات نور را اعتبـار کننـد اصـلا تکثّری و تعدّدی متصوّر نشود.

)گاه خورشیدی و گه دریا شوی)گاه کوه قاف و گه عنقا شوی

)تو نه این باشی نه آن در ذات خویش)ای برون از وهمها و از پس و پیش

)از تو ای بی نقش با چندین صور)هم موحّد هم مشبّه خیر و شر

ایـن اسـت عمـده تریـن حجّت ایشـان بر وحـدت وجـود و تکـثّر موجـود،و این ناتمـام است،چه می توانـد بـود که تعیّن واجب الوجود،بر قیـاس وجود عین حقیقت وی باشـد در ذهن و خارج،از غیر امتیاز ذهنی و خارجی،بل لازم است که چنین باشـد،چه اگر تعیّن واجب زایـد باشـد بر ذات وی،لا محاله معلول غیر بود،و واجب الوجود محتاج است به تعیّن،پس لازم آید که واجب الوجود متعیّن،در تعیّن محتاج به غیر باشد.

و چون ثـابت شـد که واجب الوجود متعیّن است به تعیّن ذاتی،پس معروض سایر تعیّنات بر وجهی که متّحـد شود با آنها نتواند بود،چه وقتی که تعیّن ذاتی که عین ذات واجب است با تعیّن عرضـی متّحـد شود،گوییم:قبل از اتّحاد دو تا بودند،پس اگر بعد از اتّحاد هر دو موجود یا هر دو معدوم باشند اتّحاد نباشد.

و اگر یکی موجود و دیگری معدوم باشد،گوییم:اگر معدوم،دوّمی باشد،به دستور

مسطور اتّحاد نباشد،و اگر معدوم،اوّلی باشد عین ثانی نتواند بود،چه ثانی موجود است و اوّل معدوم،و نشاید که معدوم عین موجود باشد،با آن که لازم زوال واجب و عدم اتّحاد،چه فهمیده شد که تعیّن عین واجب است،پس زوال تعیّن،زوال واجب باشد.

و حاصل:اتّحاد واجب با واجب دیگر چون تعدّد واجب،ممتنع؛و با ممتنع،چون وجود ممتنع،مستحیل؛و با ممکن،مستلزم وجوب ممکن یا امکان واجب باشد؛پس ثابت شد که تعیّن ذاتی،مجامع تعیّن عرضی بر وجهی که با هم متّحد شوند نمی تواند شد.

و ظاهر گردید که قیاس حقیقت متعیّنهٔ واجب الوجود به حقیقت مطلقهٔ منبسطهٔ بر هیاکل موجودات ذهنیّه و عینیّه-چنان که صوفیّه کرده اند-قیاس مع الفارق است،چه مقیّد،مطلق و مطلق،مقیّد نبود.

و علاّمهٔ حلّی در نهج الحق و کشف الصدق گفته:إنّ اللّه لا یتّحد بغیره،و الضروره قاضیه ببطلانه،فإنّه لا یعقل صیروره الشیئین شیئا واحدا،و خالفت فی ذلک جماعه من الصوفیّه،فحکموا بأنّه تعالی یتّحد مع أبدان العارفین،حتّی تمادی بعضهم و قال:

إنّه تعالی نفس الوجود،و کلّ موجود فهو اللّه تعالی،و هذا عین الإلحاد و الکفر. (۱)هذا کلامه رفع مقامه.

و چون کلام بدین مقام رسد،و فرقهٔ صوفیّه از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز شوند،عقل شریف را که میزان اللّه است فی أرضه،و حجّه اللّه است علی عباده فی بلاده،چنان که حدیث عقل که«أما إنّی إیّاک آمر،و إیّاک أنهی،و إیّاک اعاقب،و إیّاک اثیب» (۲)اشارتی است به آن بالکلّیّه،از منصب حاکمی،معزول،و حجّت های پسندیدهٔ دلپذیر مهر منیر کیمیا اکسیر او را،که هر یک در حقیقت و نفس الامر گوهر شب چراغی است در وادی معرفت،و نجات از تیه جهالت و ضلالت،بی واسطهٔ قدح و جرح

۱- (۱) نهج الحق علاّمهٔ حلّی:۵۷.

۲- (۲) اصول کافی ۱:۲۶ ح ۲۶.

از درجهٔ اعتبار و مرتبهٔ اقتدار،هابط و ساقط دانسته،و تمثیلات سخیفه،و شعریّات ضعیفه،و دعاوی بلا برهان،و قیاسات بلا قرآن را شعار،بل دثار خود کرده،دست تمسّک بر دامن بی آمن کشف و مشاهده زنند و گویند:عارف از دیده گوید،و عاقل از شنیده.

)تو را دیدیم و یوسف را شنیدیم)شنیدن کی بود مانند دیدن

عارف آن است که حق تعالی او را بینا گردانیده باشد به ذات و صفات و افعال خود، و معرفت او از دیده باشد،و محقّق آن است که مشاهدهٔ حق کند به کنه در هر متغیّر بی تعیّن،زیرا که حق اگر چه مشهود است در تعیّن به اسمی یا صفتی،امّا منحصر و مقیّد نیست،مطلق مقیّد،و مقیّد مطلق نبود،و شهود را عبارت از رؤیت حق دانند بی حجاب، و امثال این خرافات و مزخرفات،بل ترّهات و تزریقات بسیار است.

)اندکی با تو بگفتم غم دل ترسیدم)که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است

فهذه عبارت شیخهم ابو سعید ابو الخیر:

)نتوان به خدا رسید از علم و کتاب)حجّت نبرد راه به اقلیم صواب

)در وادی معرفت براهین حکیم)چون جادّه هاست در چراگاه دواب

و این ابیات از شیخ شبستری صاحب گلشن راز است در گلشن:

)کسی که عقل دوراندیش دارد)به سر سرگشتگی در پیش دارد

)ز دوراندیشیِ عقلِ فضولی)یکی شد فلسفی دیگر حلولی

)خرد را نیست تاب نور آن روی)برو از بهر او چشم دگر جوی

)دو چشم فلسفی چون بود احول)ز وحدت دیدنِ حق شد معطّل

)ز نابینائی آمد راه تشبیه)ز یک چشمی است ادراکات تنزیه

)تناسخ ز آن سبب شد کفر و باطل)که آن از تنگ چشمی گشت حاصل

)بدان که بی نصیب از هر کمال است)کسی کو را طریق اعتبار است

)کلامی کو ندارد ذوق توحید)به تاریکی در است از غیم تقلید

)در او هر چه بگفتند از کم و پیش)نشانی داده اند از منزل خویش

)منزّه ذاتش از چند و چه و چون)تعالی شأنه عمّا یقولون

و هذه عبارات سائر مشایخهم:مستندنا فیما ذهبنا إلیه هو الکشف و العیان،لا النظر و البرهان.

و دعوی ظهور نور کاشف الاشیاء بعد الریاضات و الفناء کنند،و چنان دانند که نسبت عقل به آن نور بی ظهور مانند نسبت وهم باشد به عقل.یعنی:وراء طور عقل،طوری است که در آن طور به طریق مکاشفه و مشاهده چیز چندی منکشف گردد،که عقل دور بین امین رب العالمین از ادراک آن عاجز باشد،چنان که حواس بی سپاس و مشاعر بی اساس،از ادراک مدرکات و معقولات عقل،و در آن طور،محقّق گردد که حقیقت وجود که عین ذات واجب الوجود است نه کلّی است و نه جزئی،و نه عامّ است و نه خاص،بل مطلق است از جمیع قیودات،حتّی از قید اطلاق،بر آن قیاس که ارباب علوم عقلیّه در کلّی طبیعی گویند،و آن حقیقت وجود،بر جمیع اشیاء متجلّی و منبسط شده، چنان که موجودی از آن حقیقت وجود،خالی نیست،که اگر خالی بود متّصف به وجود نبود.

پس حقیقت احدیّت را-جلّت عظمته-به مثابهٔ صورت منقّشهٔ در مرایای متکثّرهٔ مختلفه به صغر و کبر،و طول و قصر،و استوا و تحدیب و تقعیر دانند،و ماهیّات ممکنات را چون مرآت.

)صد هزار آئینه دارد شاهد مه روی من)رو به هر آئینه که آرد جان در او پیدا شود

)و ما الوجه الاّ واحد غیر أنّه)إذا أنت عدّدت المرایا تعدّدا

)حق جان جهان است و جهان جمله بدن)املاک لطائف حواس آن تن

)افلاک و عناصر و موالید اعضا)توحید همین است و دگرها همه فن

ص :۱۴۳

خواجه افضل کاشی گوید:

همچنان که آگاه شدی که در جهان مردم،آلات اجساد،ظاهرش به ارواح،و باطنش به نفس درّاک روشن است،چنان که نفس حیوان مصباحی بود میان زجاجهٔ ارواح،و ارواح چون زجاجه اندر مشکات،و اجساد چون مشکات،آگاه توان شد که ارواح و انفس چون اجساد باشند هویّت را-جلّت عظمته-و هویّت چون جان بود ایشان را،و همه به وی زنده و درخشان باشند.

)یاری دارم که جسم و جان صورت اوست)چه جسم و چه جان جمله جهان صورت اوست

)هر معنی خوب و صورت پاکیزه)کاندر نظر تو آید آن صورت اوست

و بالجمله،وحدتی گوید:که ذات وحدانی-که حقیقت وجود مطلق عبارت از آن است-به قیود تعیّنات اعتباریّه،در لباس کثرت ظهور گردد،یعنی از تجلّیات و تنزّلات آن ذات،اضافات و تعیّنات اعتباریّه به وی منظم گشته،توهّم تعدّد و کثرت حقیقی پیدا شده،و امّا در حقیقت به جز آن ذات وحدانی دیگری نباشد،و هر غیری که در توهّم آید خیالی بود.

)هر دیده که بر فطرتِ اولی باشد)یا آن که به نور حق مکحّل باشد

)بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم)نقش دوم دیدهٔ احول باشد

و بهترین طریقتی که ایشان راست در وصول به این مقام،آن است که گویند:چون نفس از خواب غفلت و نادانی بیدار شده،آگاه شود که غیر این عالم و این لذّت،عالمی دیگر اعلی،و لذّتی دیگر ابهی از این عالم و از این لذّت هست،شروع در ترک لذّات حسّیّهٔ دنیویّه کند،و متوجّه جناب احدیّت-جلّ کبریاؤه-شود،و در این وقت کناره گیرد از هر چه او را مانع از وصول مطلوب است،پس متّصف به افعال حسنه گردد،و در جمیع حرکات و سکنات محاسبهٔ خود کند،چه نفس به محبّت لذّات جسمانیّه و علایق جسدانیّه مجبور است.

و بعـد از تخلّص از امور حسّیّه لذّتی و بهجتی که در وصف نگنجد یابد،و باطن وی منوّر گردد،و انفتاح عالم غیبی و ملکوتی روی دهـد،و راغـب از جمیع تمتّعات عـالم حسّی شـود،و رغبـت در خلـوت و عزلت کنـد،و همیشه در ذکر و فکر،و دائم در طهارت و عبادت و محاسبه و مراقبه باشد،و در باطن بالکلّیّه متوجّه عالم قدس و منزل اصلی خود گردد.

و چون متوجّه این عـالم شود وجـد و شوق و لـذّت و ذوق و عشق و بی هوشـی رخ نمایـد،و داخـل عالم جبروت گردد،و انوار سلطـان احـدیّت بر او ظـاهر شـود،و وجود وهمی و اعتبـاری وی مضـمحل در وجود الهی گردد،و این مقـام محو و فنـاست که نهایت سـفر سالک است.و اگر در این فنا و محو باقی بماند،از خلق به حق محجوب است،و مستغرق است در عین جمیع،چنان که در بـدو سـلوک،از حق به خلق محجوب بود،و یحتمل که در مقام فنای تام باقی نمانـد،چه فنای تام فانی شدن است در حق بـالکلّیّه بر وجهی که صـاحب این مقـام را وجودی نمانـده باشـد نه در ظـاهر و نه در بـاطن،و رجوع به قـدم اصل از آنجاسـت که«إذا تمّ الفقر فهو اللّه»یعنی:چون به مقام فنای فی اللّه و بقای باللّه رسد از هستی موهوم نجات یابد،فلم یبق هناک إلاّ اللّه.

و غزالی در تأویل آیهٔ نور،بعد از ایراد اشاراتی گفته که:

العارفون بعـد العروج إلی سـماء الحقیقه اتّفقوا علی أنّهم لا یرون فی الوجود إلاّ الواحـد الحق،لکن منهم من کان له هـذه الحاله عرفیا علمیّا،و منهم من صار له ذلک حالیّا ذوقیّا،و انتفت عنهم الکثره بالکلّیّه،و استغرقوا فی الفردانیّه المحضه،و استولت عقولهم فصـاروا کـالمبهوتین فیه،فلم یبق ثمّ متّسع لا ـ لـذکر اللّه و لا ـ لـذکر أنفسـهم أیضـا، فثمّ عنـدهم اللّه،فسـکروا سـکرا رفع سـلطان عقولهم،فقـال أحـدهم:أنـا الحق،و قال الآخر:سـبحانی ما أعظم شأنی.و قال الآخر:ما فی جبّتی سوی اللّه،و کلام العشّاق فی حال السکر یطوی و لا یحکی،فلمّا خفّ عنهم سکرهم و ردّوا إلی سلطان العقل الّذی

هو میزان اللّه فی الأرض عرفوا أنّ ذلک لم یکن حقیقه الاتّحاد،مثل قول العاشق فی حاله فرط عشقه:

أنا من أهوی و من أهوی أنا

و لا یبعد أن یفاجأ الانسان مرآه فینظر فیها،فلم یر المرآه قطّ،فیظنّ أنّ الصوره الّتی یراها من صوره المرآه متّحده بها.و یری الخمر فی الزجاج،فیظنّ أنّ الخمر لون الزجاج،فإذا صار ذلک عنده مألوفا و رسخ فیه قدمه استغفر و قال:

)رقّ الزجاج و رقّت الخمر)و تشابها و تشاکل الأمر

)فکأنّما خمر و لا قدح)و کأنّما قدح و لا خمر

و فرق بین أن یقول:الخمر قدح،و بین أن یقول:کأنّها قدح.و هذه الحاله إذا غلبت سمّیت بالإضافه إلی صاحب الحاله فناء الفناء،لأنّه فناء عن نفسه،فإنّه لیس یشعر بنفسه،و لا بعدم شعوره بنفسه،و لو شعر بعدم شعوره بنفسه یسمّی هذه الحاله بالإضافه إلی المستغرق به بلسان المجاز اتّحادا،و بلسان الحقیقه توحیدا.

و شیخ شبستری گوید:

)أنا الحق کشف اسرار است مطلق)به جز حق کیست تا گوید أنا الحق

)همه ذرّات عالم همچو منصور)تو خواهی مست گیر و خواه مخمور

)در این تسبیح و تهلیل اند دائم)بدین معنی همی باشند قائم

)اگر خواهی که گردد بر تو آسان)و إن مِن شیء را یک ره تو بر خوان

)چو کردی خویشتن را پنبه کاری)توهّم حلاج داران دم بر آری

)بر آور پنبهٔ پندارت از گوش)ندای واحد القهّار مینوش

حاصل:محقّقان ایشان گویند:مراد به اتّحاد نه اتّحاد چیزی است به چیزی،بل مراد انعدام و اضمحلال هویّات ممکنات است و بقای هویّت واجبه،چه عارف بعد از انتهای مراتب عرفان،مستغرق بحر وحدت است،و هستی اعتباری و توهّمی وی که حجاب

است میان او و حق بالمرّه منتفی گشته،در حقیقت غیر حق را موجود نمی بیند،که صار الموجود هو اللّه.

و گویند:هر که را یک سر مویی تعلّق به زخارف دنیا،بلکه به هستی خویش که آن اعظم ذنوب است[باشد]چنان که فرموده اند:

وجودک ذنب لا یقاس به ذنب به منزل سائرین و وطن سالکین نرسد،بلکه شرط است در طیّ مراحل،و وصول به ساحل،که اوّل خلع ثیاب خودبینی نماید،و در چشمهٔ زمزم معرفت غسل کرده،مردانه وارد در وادی تجرّد و یکتایی محرم شود،و بعد از آن به تقلید و اشعار و عجز و نیاز و سعی تمام از اخلاص به راه صفا و صدق روی به جانب کعبهٔ مقصود آرد.

چنان که حکایت کنند که راکبی به کنار دجله رسید،خواست که از آب عبور کند مرکبش امتناع و نفور نمود،چندان که مبالغه کرد و تازیانه زد سودی نداشت،آخر امر مردی که در آن حوالی بود آب را گل آلود نمود،چون راکب عزم گذشتن کرد مرکب با کمال اطاعت و انقیاد از آب گذشت و به مقصد رسید.

عارفی گفت:چون آن مرکب خویش را در آن آب می دید از عبور نفور می کرد،و چون آب گل آلود شد و نقش خویش در میان ندید به سهولت گذشت و به مقصود پیوست.چنین است حال سالک مادام که خود را در میان بیند به مطلوب نرسد،و چون از خود گذرد به مقصود رسیده باشد.

)رشته تا دارد گره از چشم سوزن نگذرد)نگذری تا از سر خود عقدهٔ کار خودی

)عارفان سر در کنار گل رخان انداختند)تو ز بی مغزی همان در بند دستار خودی

این است خاصّه و خلاصهٔ آنچه از محقّقان ایشان در باب وحدت وجود و تعدّد موجود و کیفیّت سیر و سلوک نقل کرده اند،و هذه کلّها دعاوی بلا برهان،و قیاسات بلا

ص :۱۴۷

قرآن،فمن ادّعى منهم أنّ له عليها برهانا أو قياسا جامعا مانعا،فليأتنا به و بمستمعه.

و ما اين رساله را به ايراد چهار فصلى كه موجب ازدياد دانش و بينش شود ختم كنيم بى قدح و مدح،چه غرض تحرير دعواست نه ردّ مدّعا،و مطلب تقرير كلام است نه قلب و نقد مقام.

فصل اوّل ذكر اوّل مشايخ صوفيان،و اوّل خانقاه ايشان

اوّل كسى را كه صوفى لقب داده اند ابو هاشم صوفى است كه در اصل كوفى،و در شام شيخ و معاصر سفيان ثورى بود،و داخل شدن سفيان با جماعت از صوفيان بر حضرت صادق-عليه صلوات اللّه الملك المنّان-و انكار كردن ايشان بر آن حضرت ثياب تجمّل و لباس خوب را،و ترغيب كردن ايشان مردم را به ترك ثروت و سامان،و باغ و بستان،و اسب و شتران،بلكه به خان خان ومان و آب و نان،و تحريض نمودن ايشان به كسوت درويشان،و مناظرۀ حضرت با ايشان،و الزام دادن بر وجه شافى و طريق وافى،در فروع كافى در كتاب معيشت در باب معنون به«دخول الصوفيّه على أبى عبد اللّه عليه السّلام و احتجاجهم عليه فيما ينهون الناس عنه من طلب الرزق»مسطور است. (۱)

و از اين باب مستفاد مى گردد كه مجرّدى و بى خان و مانى،و ترك لذّت و عزّت و مال و مكنت و زن و دولت كه صوفيّه طريقت نام نهاده اند خلاف شرع است،و از همين باب با صواب،كمال خطا و سفاهت،و غايت نادانى و حماقت خوبان اين طايفه،و مذمّت طريقت ايشان كه مشهور به طريقت درويشان است فهميده مى شود،هر كه

۱- (۱) فروع كافى ۵:۶۵-۷۰.

خواهد که این مراتب را کما ینبغی فهم کند،باید که رجوع به آن کتاب و ملاحظهٔ آن باب مستطاب نماید.

و اوّل خانقاهی که برای صوفیان ترتیب داده انـد آن است که به رملهٔ شام بنا نهاده انـد، و سـبب آن بود که روزی امیر ترسا به شکـار رفت،در راه دو تن را دیـد از این طـایفه که به هم رسـیدند و دست در آغوش یکـدیگر کرده،به زبان حال مترنّم به این مقال شدند:

)بیا تا به ساقی کنیم اتّفاق)درونها مصفّا کنیم از نفاق

)چو مستان به هم مهربانی کنیم)دمی بی ریا زندگانی کنیم

پس در همانجا بنشستند و آنچه از خوردنی داشتند بنهادند و بخوردند،آنگاه برفتند.

امیر را آن معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد،یکی را بخواند و پرسید که او که بود؟

گفت:ندانم.

گفت:تو را چه بود؟

گفت:هیچ.

گفت:از کجا بود؟

گفت:ندانم.

امیر گفت:پس این چه الفت بود که شما را با یکدیگر بود؟

درویش گفت:ما را این طریقت است.

امیر گفت:شما را جایی هست که آنجا فراهم آیید؟

گفت:نه،گفت:من برای شما جایی بسازم تا آنجا فراهم آیید.

پس آن خانقاه بساخت،و ایشان در آنجا فراهم آمدند.

ص :۱۴۹

بـدخواهی نزد خلیفـهٔ زمان سـعایت ایشان کرد،گفت:در اینجا گروهی انـد از زنادقه که ترک شـریعت کرده انـد و راه طریقت گرفته اند،تا ناسپاسی را شعار،و حق ناشناسی را دثار کرده،در بادیهٔ ضلالت و تیه غوایت حیران اند.

خلیفه فرمان داد تا ایشان را به دار الخلافه حاضـر سازنـد،ابو الحسـین ثوری و ابو حمزهٔ و رقام را احضار کردنـد،و جنیـد که بر مذهب ثوری بود متواری شد،خلیفه اشارت به قتل ایشان کرد،ثوری مبادرت کرده،به جانب سـیّاف شتافت،سیّاف گفت:مالك بادرت بین أصحابک؟

گفت:خواستم تا یاران من بعد از من ساعتی در حلیهٔ حیات باشند،تمامی حاضران تعجّب کردند.

پس خلیفه ایشان را نزد قاضـی اسـماعیل بن اسـحاق فرسـتاد،تا آنچه رأی او اقتضا کند بدان عمل کنند،قاضی از اصول فرائض پرسـید،ثوری جواب گفت،بعـد از آن گفت:إنّ للّه-عزّ و جـلّ-عبـادا یـأکلون باللّه،و یلبسون باللّه،و یسـمعون باللّه،و یصـدرون باللّه،و یردّون باللّه.

چون قاضـی این کلاـم وحـدت انجـام شـنید بگریست،آنگـاه بر خلیفه داخل شـده، گفت:لو کان هؤلاء زنادقه،فلیس علی وجه الأرض موحّدا.

فصل دوّم در تحدید تصوّف

عمرو بن عثمان مکّی گوید:التصوّف أن یکون العبد فی کلّ وقت بما هو أولی فی الوقت.

و برخی بر آنند که:التصوف استرسال النفس مع اللّه علی ما یرید.

و از ابو علی رودباری نقل کرده اند که:التصوّف الإناخه علی باب الحبیب و إن طرد.

)بی همه کس به سر رود بی تو به سر نمی رود)مهر تو دارد این دلم جای دیگر نمی رود

و از جنید نقل است که:التصوّف ترک الاختیار.

و این کلام هم از اوست که:الصوفی کالأرض یطرح علیها کلّ قبیح،و لا یخرج منها إلاّ کلّ ملیح.

و معروف کرخی بر آن است که:التصوّف الأخذ بالحقائق،و الکلام فی الدقائق، و الیأس ممّا فی أیدی الخلائق.

و قومی بر آنند که:التصوّف بذل المجهود،و الانس بالمعبود.

و ابو سهیل گوید که:التصوّف الإعراض عن الاعتراض.

و گروهی گویند که:التصوّف اتّباع الرسول فی الشریعه،و الوفاء للّه علی الحقیقه.

و این به صواب اقرب است،چنان که قطب الدین بن محی الدین کوشناری که از اکابر صوفیّه است اشارت به آن کرده،گوید:أیّما رجل من أهل الکشف وجدنا اسلوبه فی عبارته عن مکاشفاته یخالف اسلوب صاحب الوحی،علمنا أنّه مدخول،و کشفه معلول، و أنّ الحرص و العجله دعتاه إلی ترکیب ما قذف فی قلبه من النور البسیط،و التصرّف فیه و التخلیط.

فصل سوّم در تحدید و تحقیق معنی توحید

از جنید پرسیدند که ما التوحید؟

گفت:شنیدم از مطربی که می گفت:

)و غنّی لی من قلبی)و غنّیت کما غنّی

)و کنّا حیثما کانوا)و کانوا حیثما کنّا

و قال الآخر:التوحید مشاهده الجمع فی عین التفصیل،و مشاهده التفصیل فی عین الجمع.

جمع عبارت از شهود حقّ است در تعیّنات که أَ وَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ (۱)

و تفصیل عبارت از رؤیت کثرت است در ذات احدیّت بی ملاحظهٔ شهود،که:و هو الکلّ فی وحدته،و صار الموجود هو اللّه،و مشاهده التفصیل تحصل عند الوصول،و الجمع عند الانصراف،و حینئذ جمیع الأشیاء فی نظره مساویه؛لأنّهم أهل الرحمه قد شغلوا بالباطل.

بباید دانست که صوفیّه را چهار سفر است،و سفر عبارت است از توجّه دل به حضرت الوهیّت.

سفر اوّل:سیر إلی اللّه از منازل نفس،و وصول به افق مبین،و افق مبین عبارت از نهایت مقام دل است،و دل عبارت از مبدأ تجلّیات اسماء و صفات است.

دوّم:سیر فی اللّه،که عبارت از متّصف به صفات حق بودن است.

سوّم:ترقّی است،یعنی در جمیع صفات احدیّت،و این سفری است به غایت دور و دراز،چنان که گفته اند:

طلب کار خدا را منزل از ره دورتر باشد به دریا چون رسد سیل از ره آغاز سفر باشد

۱- (۱)) سورهٔ فصلت:۵۳.

و این مقام قاب قوسین است،و چون دوئی مرتفع شود،و مغایرت منتفی گردد، نهایت ولایت بود.

چهارم:سیر باللّه عن اللّه برای تکمیل ناقصان،و این مقام عبارت از بقایی بعد از فناست،و در این مقام عارف از محو رجوع به صحو نماید،و نظر به تفصیل کند،و در جمع او رهش خلق خدا باشد،و کیف لا یهشّ و هو فرحان بالحق و بکلّ شیء،فإنّه یری فیه الحق.

)دلی کز معرفت نور و صفا دید)به هر چیزی که دید اوّل خدا دید

ما رأیت شیئا إلاّ و رأیت اللّه قبله و معه.

)تا چشم بر گشادم نور رخ تو دیدم)تا گوش باز کردم آواز تو شنیدم

و قال الآخر:التوحید رؤیه الوحده فی عین الکثره،و رؤیه الکثره فی عین الوحده.

صاحب کشف،کثرت در احکام بیند نه در ذات داند که تغیّر احکام در ذات اثر نکند،چه ذات را کمالی است که قابل تغیر و تأثّر نیست،نور به الوان آبگینه منصبغ نشود امّا چنان نماید.

)فالعین واحده و الحکم مختلف)و ذاک سرّ لأهل العلم منکشف

)آفتابی در هزاران آبگینه تافته)پس به رنگ هر یکی تاب و عیان انداخته

)جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف)اختلافی در میان این و آن انداخته

و قال آخر:التوحید إثبات الوجود و نفی الموجود،و رؤیه العابد عین المعبود.

حکایت کنند که دانشمندی را با صوفی ای که دم از وحدت وجود می زد صحبت افتاد،به او گفت که:چون آفتاب طالع می شود نور وی بر دیده های سر غلبه کند چنان که کوکبی را نتوان دید،با آن که کواکب بسیار،فوق افق،موجودند،پس چرا نشاید که انوار الهیّه بر دیده های دل چنان غلبه کند که مخلوقی را نتوان دید با آن که موجود باشند به

طریق حقیقت نه به طریق توهّم و خیال؟

صوفی در جواب گفت:این احتمال در مرتبۀ عقل،موجّه است،لکن ما را به مکاشفه و مجاهده محقّق شده که غیر ذات حق موجودی نیست الاّ به طریق تخیّل و مجاز،پس آن احتمال پیش ما اعتبار ندارد،و تحقیق نزد ما آن است که شاعر به آن اشارت کرد:

)در عالم معرفت چه کردم گذری)افتاد مرا به راه وحدت نظری

)بس طرفه حکایتی و نادر خبری)یک دست و صد آستین،دو صد جیب و سری

اصل فعل،یکی است الاّ آن است که در هر محلّی به رنگی نماید،و در هر جایی نامی یابد.

هم از او دان که جان سجود کند

ابر هم ز آفتاب جود کند

آن را که به خود وجود نبود فعل چگونه بود؟و اقتدار کی تواند بود؟

فکلّ الّذی شاهدته فعل واحد

بمفرده لکن یحجب الاکنه.

إذا ما زال الستر لم تر غیره

و لم یبق بالاشکال اشکال ریبه

و قال آخر:التوحید إسقاط الإضافات،و إطلاق المقیّدات.

)اشیا اگر صد است و اگر صد هزار بیش)جمله یکی است چون به حقیقت نظر کنی

بلی ذات وحدانی،به قیود اضافات و تعیّنات اعتباریّه در لباس کثرت ظهور کرده، توهّم تعدّد و کثرت حقیقی پیدا شد،امّا در حقیقت به جز آن ذات وحدانی،دیگری نباشد.

)کلّ ما فی الکون وهم أو خیال)أو عکوس فی المرایا أو ظلال

ص :۱۵۴

فإذا أسقطت الإضافات و أطلقت المقيّدات ثبت التوحيد.

و قال آخر:التوحيد إثبات العين،و إفناء الغير،و رؤيه الشرّ محض الخير.

)به عين عشق آن کو دیده ور شد)همه عیب جهان پیشش هنر شد

)به مجنون گفت روزی عیب جویی)که پیدا کن به از لیلی نکویی

)ز حرف عیب جو مجنون برآشفت)در آن آشفتگی خندان شد و گفت

)که گر بر دیدهٔ مجنون نشینی)به غیر از خوبی لیلی نبینی

شیخ شبستری بعد از ایراد سؤالی که:

)بت و زنّار و ترسایی در این کوی)همه کفر است اگر نه،چیست؟بر گوی

گوید:

)بت آنجا مظهر عشق است و وحدت)بود زنّار بستن عقد خدمت

)چو کفر و دین بود قائم به هستی)شود توحید عین بت پرستی

)چو هستی هست اشیا را مظاهر)از آن جمله یکی بت باشد آخر

)نکو اندیشه کن ای مرد عاقل)که بت از روی هستی نیست باطل

)بدان که ایزد تعالی خالق اوست)ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست

)وجود آنجا که باشد محض خیر است)اگر شرّی بُوَد در وی ز غیر است

)مسلمان گر بدانستی که بت چیست)بدانستی که دین در بت پرستی است

)و گر مشرک ز بت آگاه گشتی)کجا در دین خود گمراه گشتی

)ندید او از بت الاّ خلقِ ظاهر)بدان علّت شد اندر شرع کافر

)تو هم ز آن گونه بینی حق به پنهان)به شرع اندر نخوانند مسلمان

)ز اسلام مجازی گشت بیزار)که را کفر حقیقی شد پدیدار

)درون هر بتی جانی است پنهان)به زیر کفر ایمانی است پنهان

ص :155

)همیشه کفر در تسبیح حق است)و ان من شیء گفت آنجا چه دقّ است

)چه می گویم که دور افتادم از راه)فذرهم بعد ما جاءت قل اللّه

)بدان خوبی رخ بت را که آراست)که گشتی بت پرست ار حق نمی خواست

)همو کرد و همو گفت و همو بود)نکو کرد و نکو گفت و نکو بود

)یکی بین و یکی کوی و یکی دان)بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان

)نه من می گویم این بشنو،ز قرآن)تفاوت نیست اندر خلق رحمان

و قال آخر:التوحید إثبات القدم،و إسقاط الحدوث.قدم و حدوث را یک دایره فرض باید کرد که آن را خطّی به دونیم کند،بر شکل دو کمان ظاهر شود.اگر این خط که می نماید که هست،و نیست،وقت منازله از میان طرح افتد،دایره چنان که هست یکی نماید.

)می نماید که هست و نیست جهان)جز خطی در میان نور ظلم

)گر بخوانی تو این خط موهوم)بشناسی حدوث را ز قدم

)هر که این خط بخواند یقین بداند)همه هیچند اوست که اوست

امّا اینجا حرفی است بباید دانست که اگر چه خط از میان طرح،و صورت دایره چنان شود که بود،حکم خط زایل نگردد،و اگر چه خط زایل شود حکمش باقی ماند.

)خیال کج مبر آنجا و بشناس)که آن کو در خدا گم شد خدا نیست

)چندان برو این ره که دویی برخیزد)وین رسم دویی ز رهروی برخیزد

)تو او نشوی ولی اگر جهد کنی)جائی برسی کز تو توئی برخیزد

و قال آخر:التوحید نسیان ما سوی التوحید.

)ما بی تو دیده از مژه خس پوش کرده ایم)وز هر چه غیر تو است فراموش کرده ایم

پوشیده نیست که این مرتبۀ از توحید چنان که در کلام غزالی اشارتی به آن رفت

وقتی میسّر گردد که سالک به شرف لقای مطلوب حقیقی مشرّف،و به بقای ابدی و سعادت سرمدی مخصوص.

و مصداق حدیث:«من طلبنی وجدنی،و من وجدنی عشقنی،و من عشقنی فعشقته،و من عشقته فقتلته،و من قتلته فعلیّ دیته،فأنا دیته»گردد،و به مرتبهٔ وصول که اعظم مراتب است،و مصداق«إنّ للّه شرابا لأولیائه،إذا شربوا سکروا،و إذا سکروا طربوا،و إذا طربوا طلبوا،و إذا طلبوا وجدوا،و إذا وجدوا ذابوا،و إذا ذابوا خلصوا،و إذا خلصوا وصلوا،و إذا وصلوا اتّصلوا،و إذا اتّصلوا فلا فرق بینهم و بین حبیبهم»رسد.

فإذا انتهی إلی هذا المقام فلا یبقی هناک واصف و لا موصوف،و لا سالک و لا مسلوک، و لا عارف و لا معروف،و هو مقام الوقوف،و فی هذا المقام یعاین الصفات متکثّره بالقیاس إلی الکثره،متّحده بالقیاس إلی مبدئها الواحد،و إذ لا وجود ذاتیّا لغیره،فلا صفات مغایره للذات،و لا ذات موضوعه للصفات،بل الکلّ شیء واحد،إنّما اللّه إله واحد،و إلیه أشار من أشار بقوله:التوحید إثبات الواحد من غیر مشارکه فی وصف و لا نعت.

باید دانست که صوفیّه در مقام تنزیه،اسم را نیز راه نداده اند،و هذه عباراتهم:لا اسم و لا رسم،و لا نعت و لا وصف.

و قال آخر:التوحید محو آثار البشریّه،و إثبات التجرّد و الإلهیّه،چون عاشق مفلس از عالم صور قدم فراتر نهد،همّتش معشوق متعالی صفت بود،سر به معشوقی فرو نیارد که مقیّد بود به قید شکل و مثال،یا به بند حسن و جمال،تا جملهٔ صور از شهود او محو شود،معشوق را بی واسطهٔ صور بیند،إنّما یتبیّن الحقّ عند اضمحلال الرسوم.

و قال آخر:التوحید تمییز الحق عن الخلق،و إفناء الخلق فی الحق.

)هر کو ز تو پیدا شد هم در تو شود پنهان)پیدا و نهان گشتن هم کار تو می بینم

و قال آخر:التوحید بقاء الحق و فناء ما دونه،چه ما دون حق باطل و فانی است.

)همه آن است و این مانند عنقاست)جز از جملهٔ اسم بی مسمّاست

)عدم موجود گردد این محال است)وجود از روی هستی لا یزال است

)نه آن این گردد و نه این شود آن)همه اشکال گردد بر تو آسان

)جهان خود جمله امر اعتباری است)چو آن یک نقطه که اندر دور ساری است

)برو یک نقطه ای آتش بگردان)که بینی دایره از سرعت آن

)یکی گر در شمار آید به ناچار)بگردد واحد از اعداد بسیار

)حدیث ما سوی اللّه را رها کن)به عقل خویش این را زان جدا کن

)چه شک داری در این کین چو خیال است)که با وحدت دوئی عین محال است

)عدم مانند هستی بود یکتا)همه کثرت ز نسبت گشت پیدا

)ظهور اختلاف و کثرت شان)شده پیدا ز بوقلمون امکان

)وجودِ هر یکی چون بود واحد)ز وحدانیّت حق بود شاهد

و بالجمله،هر عاشقی از او نشانی دیگر دهد،و هر عارفی عبارتی دیگر گوید،و هر محقّقی اشارتی دیگر فرماید،سخن همه این است.

)نظّاره گیان روی خوبت)چون در نگرند از کران ها

)در روی تو روی خویش بینند)ز اینجاست تفاوت نشان ها

فصل چهارم در اصناف اهل تصوّف

اشاره

ایشان دوازده گروه اند،گروهی از اهل هدایت اند که به حق رسیده اند و ملازم شرع

شـده،به قـدر سـر مویی از احکام و حـدود تجاوز ننموده انـد،و سایر گروه و طوایف از اهل ضـلالت اند،که خود را منسوب به ایشان داده،ایشان را چون خویشان بدنام کردند.

)گروهی نیک نامی بردن از عشق)گروهی عشق را بدنام کردند

اوّل:جلیسیّه،

مـذهب این طـایفه آن است که گوینـد:چون بنـده به درجهٔ معرفت اشـیاء رسـید،دوستی خـدای-عزّ و جـلّ-در او پیوست،و از دوستی دیگران خود را برید، قلم تکلیف از وی برخاست،خطاب امر و نهی از او برداشته شد.

این گروه عورت نپوشند،و این زندقه است.و این طایفه محض گفتارند و ایشان را فعلی نیستند.پس باید که طالبان و سالکان از ایشان بپرهیزند تا به ورطهٔ کفر و ضلالت نیفتند.

علاّمهٔ حلّی رحمه اللّه در نهج الحق و کشف الصدق آورده که:

من وقتی در کربلای معلّی بودم،جمعی از صوفیّه را دیـدم که نماز مغرب گزاردنـد مگر شخصـی از ایشان که نماز نکرد،چون ساعتی گـذشت نماز عشا کردند و آن مرد همچنان نشسـته بود و نماز نمی کرد،من پرسـیدم که این مرد چه عذر دارد که نماز نمی کند؟ گفتند:او را چه حاجت به نماز است و قد وصل،أ یجوز أن یجعل بینه و بین اللّه حجابا؟ فقلت:لا.

قالوا:الصلاه حاجبه بین العبد و الربّ. (۱)

و شیخ بهاء الدین در کتاب اربعین در مقام تعداد صفات عارفین و سمات اولیای کاملین گفته:

و ثالثهـا:إتعاب النفس فی العبادات بصـیام النهار و قیام اللیل،و هـذه الصـفه ربّما توهّم بعض الناس اسـتغناء العارف عنها،و عـدم الحاجه إلیها بعد الوصول.و هذا وهم باطل؛ إذ لو اسـتغنی عنها أحد لاسـتغنی عنها سیّد المرسـلین و أشـرف الواصلین،و قد کان یقوم

۱- (۱)) نهج الحق و کشف الصدق:۵۹-۵۸.

فی الصلاه إلی أن ورمت قدماه.و کان أمیر المؤمنین علی علیه السّلام الّذی إلیه تنتهی سلسله أهل العرفان یصلّی کلّ لیله ألف رکعه،و هکذا شأن جمیع الأولیاء و العارفین،کما هو فی التواریخ مسطور،و علی الألسنه مشهور، (۱)انتهی کلامه. (۲)

دوّم:اولیائیه،

مذهب این طایفه آن است که گویند:چون بنده به درجهٔ ولایت رسید با خدا شریک شد،و ولایت را مجرّدی دانسته اند و بی خان و مانی،و این مرتبه را از مرتبهٔ نبوّت زیادتر دانسته اند.

و این گمراهی عظیم است،با آن که در معنی ولایت غلط کرده اند،چه ولایت نزد محقّقان عبارت از قیام عبد است به حق در حالت فنای از خود،و ولی آن است که فانی شده باشد از خود تا باقی شود به حق.

سوّم:شمراخیه،

و مذهب این طایفه آن است که گویند:چون صحبت قائم شود،و حالت در کلّه ها در آید،امر و نهی باطل شود،و آواز سازها و طبل و طنبور و آلات محرّمات،و اکل حرام و شرب خمر و مسکرات،و آنچه در شرع نهی بود بر خود حلال و مباح دانسته اند،و گویند:زنان ما مثل ریاحین اند،بوییدن آن بر خاصّ و عام مباح است.

و این فرقه به صورت صلاح در عالم می گردند،و خون ایشان هدر،و مال ایشان

۱- (۱) اربعین شیخ بهائی:۱۹،حدیث دوم.

۲- (۲) قیام در لیل،و صیام در نهار،و تعب دادن نفس در کثرت عبادات و بندگی و طاعات از جملهٔ صفات عارفین است.و بسا باشد که برخی از مردم توهّم کنند که چون عارف به درجهٔ وصول رسد بی نیاز از طاعات و عبادات شود،و این محض توهّم و خیال باطل است؛چه اگر احدی از بندگی و عبادت خدای-عزّ و جل- بی نیاز شدی بایستی که سیّد مرسلین و اشرف واصلین بی نیاز شود،و حال آن که در اخبار و آثار آمده که آن حضرت آن قدر ایستادگی در نماز کرد که پشت پای مبارکش ورم کرد،و حضرت امیر المؤمنین علیه السّلام که سلسلهٔ عارفین و اولیاء کاملین به او منتهی می شود در هر شب هزار رکعت نماز می کرد،و حال جمیع اصفیاء و اولیاء بر این منوال بوده،چنان چه در تواریخ مسطور،و در السنه و افواه مشهور است.

مباح است،بلکه کشتن ایشان ثواب عظیم دارد.

)ریش شان پر ز یاد و فرمان نه)ابرشان پر ز رعد و باران نه

)فتنهٔ شاهدند و شمع (۱)و سرود)عامی کور زیر چرخ کبود

)پارسا صورتان مفسد کار)باز شکلان و لیک موش شکار

)رشته باشد ز بهر مالیدن)دل تهی و چه نای نالیدن

)مردهٔ شهوت اند کشتهٔ آز) آستین کوتهان دست دراز

)به جدل کوثر و به دل ابتر)به سخن فربه و به دین لاغر

)همه از رأی بندگی به درند)چون خران سال و مه به خواب و خورند

)همه در علم،سامریوارند)از برون موسی،اندرون مارند

)دانشت هست کار بستن کو)خنجرت هست صف شکستن کو

)علم دانی عمل نه،دان که خری)بار گوهر بری و خاک خوری

چهارم:اباحیّه،

و مذهب ایشان آن است که گویند:خیر و شر هر دو به تقدیر خداست،و معصیت و ثواب هر دو از او صادر است،و گویند:ما را اختیار نیست؛امر به معروف و نهی از منکر در این مذهب باطل است،و خوردن مال های مردم و فرج ها بر خود حلال دانند،و گویند:ظنّ و گمان هر دو حجاب است.

و این طایفه بدترین خلایق اند،و مستوجب لعنت.

و غزالی بعد از ایراد کلامی گفته که:

کامل آن است که جامع باشد میان ظاهر و سرّ،و هو المعنیّ بقولهم:الکامل من لا یطفئ

۱- ((۱)) محقّقان صوفیّه شمع،نور اللّه را گویند که در قندیل دل سالک افروخته باشد،و شاهد،تجلّی حق را گویند،و تجلّی عبارت است از آنچه ظاهر شود بر قلوب.«منه».

نور معرفته نور ورعه.و از این جهت نفس کامل با کمال بصیرت راضی به ترک حدّی از حدود شرع نمی شود.

ثمّ قال:

و قبح بعض السالکین إلی الإباحه،و طیّ بساط الأحکام ظاهرا،حتّی أنّه ربّما ترک الصلاه و زعم أنّه دائما فی الصلاه بسرّه.و لیس هذا سوی المغلّط الحمقی من الإباحیّه الدهره أخذهم ترّهات عقولهم،کقول بعض:إنّه غنیّ عن عملنا.و قول بعضهم:إنّ الباطن مشحون بالخبائث و لیس یمکن تزکیته،و لا مطمح فی استئصال الغضب و الشهوه،لظنّه أنّه مأمور باستئصالهما،و هذه حماقات. (۱)

پنجم:حالیّه،

و در مذهب این طایفه رقص کردن و دست زدن و سماع کردن،و در حالت سماع بی هوش شدن حلال و مباح است.

و این خلاف مذهب،و گمراهی است،بلکه حال،عطیّه ای است که فرود آید بر دل به محض موهبت حق از غیر عمل بنده،چون قبض یا بسط یا شوق یا ذوق.

و علاّمهٔ حلّی در نهج الحق و کشف الصدق بعد از ذکر کلامی فرموده (۲):

فانظر إلی هؤلاء المشایخ الّذین یتبرّکون بمشاهدتهم کیف اعتقادهم فی ربّهم،و عبادتهم الرقص و التصفیق و الغناء،و قد عاب اللّه تعالی علی الجهله الکفّار فی ذلک،فقال:

۱- (۱)) بسا باشد که برخی از سالکین و جمعی از اباحیّهٔ هالکین،طیّ بساط احکام دین مبین کرده،نماز را که معراج مؤمنین است به ظاهر ترک کنند،به گمان آن که در باطن دائم مشغول اند به نماز،و قومی گویند که خدا غنی است از اعمال ما و او را حاجت به عبادت ما نیست؛و گروهی عذر بدتر از گناه آورده،گویند که باطن ما مشحون است به خبائث،و تزکیهٔ آن ممکن نیست،و غضب و شهوت را مستأصل نتوان کرد،و گویا این گروه گمان کرده اند که ایشان مأمورند به استیصال شهوت و غضب.و هذه کلّها حماقات من الإباحیّه الدهره أخذتهم ترهات عقولهم.

۲- (۲)) نهج الحق و کشف الصدق:۵۸.

وَ مٰا کٰانَ صَلاٰتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلاّٰ مُکٰاءً وَ تَصْدِیَةً (۱) و أیّ تغفّل أبلغ من تغفّل من یتبرّک بمن یتبرّک بمن یتعبّد اللّه بما عاب به الکفّار فَإِنَّهٰا لاٰ تَعْمَی الْأَبْصٰارُ وَ لٰکِنْ تَعْمَی الْقُلُوبُ الَّتِی فِی الصُّدُورِ . (۲)

ششم:حلولیّه،

گویند:روی شاهدان و پسران صاحب جمال دیدن و بوسیدن حلال است،و نزدیکی با ایشان مباح؛از فرط نشاط،رقص کنند،و گویند:صفتی از صفات خدایی تعالی حالتی است که در حال سماع و رقص بر ما ظاهر می شود،و از حوران بهشت به ما فیض ها و هم زبانی ها می رسد.

و این اعتقاد گمراهان و سفیهان است.

و علاّمهٔ حلّی در نهج الحق و کشف الصدق گفته که:

خدای تعالی در غیر خود حلول نمی کند،چه ضروری اوّلی است که حال محتاج است به محل،و هر محتاج به غیر،ممکن است،پس بر تقدیری که واجب تعالی حلول در غیر کند لازم آید که ممکن باشد،و امکان،منافی وجوب وجود است،و لکن جمهور صوفیّه بر خلاف این رفته،گویند که:حق تعالی در ابدان عارفین حلول کرده،با ایشان متّحد می شود،تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا. (۳)

باید دانست که محقّقان صوفیّه به اتّحاد و حلول قائل نیستند،و این عبارت ایشان

ص:۱۶۳

۱- (۱) الانفال:۳۵.

۲- (۲) نظر کنید به مشایخ صوفیّه که مردم دیدن ایشان را مبارک دانند و میمون شمرند،چگونه است عبادت و بندگی ایشان از رقص کردن و دست زدن و غنا نمودن؟و حال آن که خدای تعالی این فعل را عیب کرده،و بر جاهلان و کافران در این باب سرزنش نموده،و فرموده: وَ مٰا کٰانَ صَلاٰتُهُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ إِلاّٰ مُکٰاءً وَ تَصْدِیَةً بعد از آن فرموده:چه غفلتی فوق غفلت قومی است که تبرّک جویند از جمعی که عبادت کنند خدا را به نحوی که خدا آن را عیب کرده،و کافران را بر ارتکاب آن توبیخ نموده.

۳- (۳) نهج الحق و کشف الصدق:۵۷.

است که میان صورت و آئینه به هیچ وجه اتّحاد ممکن نیست،و نه حلول.

)گوید آن کس در این مقام فضول)که تجلّی نداند او ز جهول

)هر چه روی دلت مصفّاتر)ز او تجلّی تو را مهیّاتر

حلول و اتّحاد در دو ذات صورت بندد،و در چشم شهود،در همۀ وجود،[جز] یک ذات مشهود نمی تواند بود.

)به هر که می نگرم صورت تو می بینم)از این بتان همه در چشم من تو می آیی

هفتم:حورائیّه،

و مذهب ایشان آن است که گویند:در وقت سماع و صحبت و بی هوشی،حوران بهشت بیایند بر ما،و ما را با ایشان وقوع و طی حاصل شود،و چون به هوش آیند غسل کنند.

و این خلاف عقل و نقل،و کذب بلا وقوع است.

هشتم:وقوعیّه،

و مذهب ایشان آن است که گویند:شریعت به دلیل وقوع است،و خدا را به دلیل نتوان دید،و نتوان شناخت،و بنده از حقیقت و چگونگی وی عاجز است؛و این نوع مزخرفات گویند.

نهم:متجاهله،

لباس الوان از ابریشم پوشند،و زرینه و زربفت را مباح دانند،و مجالس از محرّمات آراسته دارند از ساز و شاهد و پسران،و گویند:ما که خود دانا شدیم برای دفع ریا چنین می کنیم،و سرود و غزل و روایات و حکایات که نه به دین و نه به دنیا نفع داشته باشد،گفتن و شنیدن آن را حلال دانند،و این فرمان برداری نفس است، چه نفس امّاره مایل به اکل و شرب لذیذ و لباس های فاخر است،و خلاف منطوق کریمۀ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی (1)است

1- (1)) سورۀ نازعات:40.

)تف بر آن صورت و سیرت که تو راست)تف بر آن عقل و بصیرت که تو راست

)این نه صوفیگری و درویشی است)نامسلمانی و کافر کیشی است

دهم:متکاسلیّه،

مذهب ایشان ترک کسب،و ترک فضل و کمال است،و روی در دلها نهاده،در دکان ها و خانه ها به گدایی می روند،و به اذواق جسمانیّه مشغول اند،و به دریوزه از زندگی به بندگی تن و شکم بس کرده اند،و طریق کسب و پیشه حرام شمرده اند،و گویند:این حجاب راه است.

و این خلاف شرع مصطفوی است،و محض بدعت و بی راهی است.

یازدهم:الهامیّه،

و این طایفه از خواندن قرآن و آموختن علم روی گردان و گریزان اند،و گویند:این حجاب راه طالب است،و استدلال خود از شعر و ابیات فلسفی نموده اند،و آن را طریقت نام نهاده اند،و این عالم که ما سوی اللّه است[را حجاب] دانسته اند،و اعتقاد از معاد و خیر و شر و حشر و نشر برداشته اند،و عمر به آموختن شعر و ابیات،صرف نموده اند.

و این به مذهب دخلی ندارد،و این طایفه بی مذهبند،حرام و حلال نزد ایشان فرقی ندارد.

و فخر رازی در اربعین خویش آورده که:

گروهی از صوفیّه بر آنند که اشتغال به غیر حق حجاب است از معرفت حق،و پیغمبران مردم را به طاعت و عبادت دعوت کنند،فهم یشغلون الخلق بغیر اللّه،و یمنعونهم عن الاشتغال باللّه،فوجب أن لا یکون ذلک حقا و صدقا.

دوازدهم:شیعیّه اند،

مذهب تصوّف اگر بر حق باشد صوفی بر حق ایشان اند،و مذهب این طایفه آن است که تمام عمر و زندگی خود را به بندگی اهل فضل و کمال صرف می نمایند،و به متابعت خدا و رسول و ائمّهٔ معصومین علیهم السّلام شب و روز

ص:۱۶۵

مشغول انـد،و به نماز و اوراد و اذکار و تلاوت قرآن مـداومت می کننـد،و روزهٔ فریضه و زکات واجبه را ادا می نمایند،و حجّ بیت اللّه الحرام به شرط استطاعت،و زیارت ائمّهٔ انام علیهم السّلام می کنند.

و از عشـرت و حـظّ اکل لذیـذ و شـرب،و لباس های فاخر و ملیّن،با آن که در شـرع مصـطفوی ممنوع و محرّم نیست مجتنب و محترز می باشـند،و اسـتماع سازهـا و بزله گویی و ترانه و افسانه و قصّه خوان ها روا ندارنـد،و شـرب مسـکرات را حرام محض داننـد،و با شاربان و نامقیّدان مجالست و مؤانست ننماینـد،و از لقمـهٔ حرام و زنا و لواط و دیـدن پسـران صاحب جمال از روی شهوت،احتراز تمام نمایند.

و در دین و دنیا آنچه مقدور دارند در امداد و مواسات با طالبان و مسـتحقّان،تقصیر و کوتاهی نمی نمایند،و ظلم و جور و ستم بر خود و دیگران روا ندارنـد،و حبّ زر و سـیم،و مال و منال،و زن و فرزند،و اوطان و جاه و جلال و جمال در دل جای ندهند مگر به ضرورت یا به حکمت شرع،و به خرقه و لقمه آنچه رسد اکتفا کنند،و دائم شاکر و راضی باشند.

فهذه هی المذاهب،و قد عرفت ما هو الحقّ منها فی صدر الرساله،فإلیک الاختیار بعقلک دون هواک،فجرّد لذلک باطنک تری برکاته عن قریب،و تفوز مع الفائزین،و صلّی اللّه علی أشرف الأنبیاء و المرسلین محمّد و عترته الأطیبین الأکملین.

اجل محتوم علّامه محمّد اسماعیل خواجوئی(۱۱۷۳ه.ق) تحقیق:سید مهدی رجائی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم سپاس بیرون از قیاس،علیمی را سزا است که قصاص محکم اساس را که ضدّ حیات است،محلّ حیات گردانید،و ستایش بی آلایش،حکیمی را روا است که به حکمت عملی،احکام دین قویم و شرع مستقیم را به اتمام و تقدیم رسانید،صلّی اللّه علیه و علی من انتسب بالحکمه إلیه.

و بعد،رفیقی از ارباب سیف و قلم،و شفیقی از اصحاب لطف و کرم،در اثنای صحبت علمی،بعد از اختلاط رسمی،از این فقیر الی اللّه الغنی،العبد الجانی،محمّد بن الحسین المشتهر بإسماعیل المازندرانی استفسار فرمود،و سؤال نمود که آیا مقتول،به اجل محتوم،و امد موسوم،از سرای فانی به دار جاودانی ارتحال می نماید؟تا گویند:

مدّت عمرش تا زمان قتل،و قتل چون محرقه و ذات الجنب و ذات الصدر و سایر اسباب موت است،یا آنکه بعد ذلک الزمان در حلیهٔ حیات می بود اگرنه قاتل قتل او می نمود.

ص :۱۶۷

فقیر را در این اثنا کریمهٔ وَ لَکُمْ فِی الْقِصٰاصِ حَیٰاةٌ یٰا أُولِی الْأَلْبٰابِ (۱)به خاطر فاتر، و ذهن قاصر خطور نمود،بعد از عرضه داشت،و ایماء به طریق استدلال،و نقل کلام متکلّمین،و کیفیّت قیل و قال،و اشارهٔ اجمالیّه به ترجیح قولی بر قال،خاطر عاطر،و ذهن زاخر فلان سامی مخدوم محبّان را متعلّق و مایل به تقریر و تحریر این مراتب یافت، به سرعت امتثال پرداخت،و باللّه التوفیق و الهدایه،فی الخاتمه و البدایه.

ترجمهٔ آیهٔ شریفه چنین است:برای شما ای امّت محمّد صلّی اللّه علیه و آله در شرع قصاص،یا به علّت (۲)قصاص(که قتل قاتل در عوض مقتول،عبارت از آن است)زندگی است عظیم.

چه اگرنه در شرع قصاص بودی،اکثر مردم بی محابا حشاشهٔ یکدگر را ربودی،و حال چون یکی ارادهٔ قتل دیگری نماید و داند که او را به ازای قتل مقتول،قتل می کنند، خود را از این اراده منع می کند،و کفّ نفس می نماید.و این حیاتی است برای آنکه ارادهٔ قتل او کرد،و برای آنکه ارادهٔ قتل او داشت،یعنی قاتل و مقتول،بل برای سایر مردم،چه مردم چون بدانند که در عوض آنکه قتل می کنند،مقتول می شوند،از خوف قصاص،جرأت بر قتل دیگری ننمایند،و او را در حلیهٔ حیات گذارند.

و هذا معنی قول المفسّرین:

إنّ المراد بالآیه أنّ الإنسان إذا علم أنّه متی قتل قتل،کان ذلک داعیا إلی أن لا یقدم علی القتل،فارتفع بالقتل الّذی هو القصاص کثیر من قتل الناس بعضهم لبعض،فکان ارتفاع القتل حیاه لهم.

و از آنچه به حیطهٔ تقریر،و بوتهٔ تحریر آمده ظاهر شد که ظاهر آیهٔ کریمه،مفید آن

۱- (۱) سوره بقره:۱۷۹.

۲- (۲) اشاره است به آنکه کلمهٔ«فی»در آیهٔ شریفه تعلیلیّه می تواند بود«منه».

است که اگرنه قاتل مقتول را در زمان قتل،قتل می کرد،هرآینه مقتول بعد ذلک الزمان در حیات می بود تا اجل موعود.

و از اینجا دانسته می شود که مدّت حیات مقتول-لو لا قتله-تا زمان قتل او نبود،بلکه بعد از آن زمان نیز مجازی است،چه اگر مدّت حیات آن تا زمان قتل او بود،کفّ قاتل، نفس خود را از قتل او سبب حیات او نبود،بله در همان زمان البتّه می مرد،و این خلاف ظاهر آیه است.

و دیگر،اگر مدّت حیات او تا زمان قتل او می بود،تقیّه و جهاد چنان که در شرع مقرّر است بی ثمره و عبث بود،چه آدمی چون تقیّه نکند و کشته شود فرض مسأله آن است که مدّت عمرش تا زمان کشته شدن بود،یعنی در این زمان عمرش به آخر رسیده، پس اگر فرضا تقیّه می کرد،تقیّه باعث بقاء او نمی بود،چون عمرش به آخر رسیده بود، بلکه در همان وقت به سبب دیگر از اسباب موت،فوت می شد،پس تقیّه در این هنگام عدیم الفائده و عبث باشد.

)*چه عمر آخر رسد مرگ از در و دیوار می آید*

و کذلک غرض از جهاد کفّار قتل و استیصال ایشان است،و چون بالفرض مدّت اعمال ایشان تا زمان قتل باشد بدون قتل نیز مستأصل می شدند،و بنابراین جهاد مستغنی عنه و بی ثمره باشد،چنان که پوشیده نیست.

و از ابو الحسن علاّف در مقام استدلال چنین نقل کرده اند که گفت:گاه باشد که حاکم جائر حکم کند به قتل جمع کثیری را که ایشان را در آن مکان فلان قتل کنند،و ما می دانیم و عادت اللّه بر این جاری نشد که این جمع را در یک زمان و مکان بمیرانند،به مجرای عادت حکم می کنیم که اگرنه قاتل،مقتول را قتل می کرد هرآینه مقتول در لباس زندگی پایندگی می داشت،انتهی کلامه.

و علی المشهور بین العلماء پنج اصل از اصول است که در هر شریعتی و ملّتی بوده،و اهل ملل و نحل مراعات آنها می کرده اند،و اتّفاق بر آنها می داشته اند:

حفظ نفس به قصاص،

و حفظ دین به قتل مرتد،

و حفظ مال به قطع سارق،

و حفظ عفل به حدّ شارب مسکر،

و حفظ نسب به حدّ زانی.

و چنان که فایدهٔ قتل و قطع و حدّ،ابقاء دین و مال و عقل و نسب است،باید که فایدهٔ قصاص،ابقاء نفس باشد،پس اگر مقتول،بدون قتل در آن وقت می مرد،قصاص را که غرض از آن ابقاء نفس او است فایده نباشد.

و دیگر،در عرف مشهور بسیار اتّفاق می افتد که شخصی به دیگری که ارادهٔ امری داشته باشد که در او احتمال قتل او رود،می گوید:به مرگ خود بمیرد.و منظورش آن است که مرتکب این امر نشوی که کشته شوی و به مرگ خود نمیری.

و این نیز دلالت دارد بر آنکه اگرنه قاتل،مقتول را در آن وقت قتل می کرد،مقتول را بعد از آن وقت،زمانی بود که در آن زمان به مرگ خود می مرد؛پس معلوم می شود که زمان قتل،زمان مرگ او نبود.

و از آنچه دانسته شد فهمیده می شود که قول بعض معتزله:«المقتول یعیش البتّه لو لا قتله إلی أمد هو أجله»قوی تر است از قول ابی هذیل علاّف از متکلّمین اهل سنّت و جماعت:«هو یموت البتّه فی ذلک الوقت».یعنی:اگر قاتل مقتول را قتل نمی کرد،البتّه مقتول در آن وقت می مرد.

و ظاهر آن است که ابو هذیل چون دیگران متفطّن به مضمون آیهٔ کریمه نبوده،یا آن

که آیه را بر این معنی حمل نموده که چون از قاتل،در دار دنیا قصاص کنند،دیگر او را در آخرت مؤاخذه و عذاب نکنند،پس قصاص دنیوی موجب حیات اخروی می شود.

و إلیه أشار البیضاوی حیث قال:

و قیل:المراد بها الحیاه الاخرویّه،فإنّ القاتل إذا اقتصّ منه فی الدنیا لم یؤاخذ به فی الآخره. (۱)

و این معنی ناتمام است،چه به قصاص،حقّ وارث-و هو التشفّی به-ساقط می شود،و به توبه،حقّ اللّه-و هو المخالفه بارتکاب هذا الذنب-و امّا حقّ مقتول-و هو المقاصّه بالآلام الّتی أدخلها بقتله علیه-پس باقی می ماند تا آنکه در آخرت بازخواست نماید، و به توبه و کفّاره ساقط نمی شود،فإنّ الکفّاره من باب الأسباب،فتجب بحصول القتل علی کلّ حال.

و از اینجا مفهوم می شود که مجرّد قصاص دنیوی،موجب حیات اخروی نمی شود.

و بر خصوص ابی هذیل وارد است که اگر شخصی مثلا گوسفند دیگری را غصب کند و ذبح نماید،بنا بر قول او لازم آید که به او نیکی کرده باشد نه بدی،چه اگر آن شخص غاصب این گوسفند مغصوب را ذبح نمی کرد،هرآینه این گوسفند در آن وقت می مرد و از حیّز انتفاع می رفت،و التزام چنین امری مخالف عقل و نقل است.

راقم حروف گوید: چندان بعدی ندارد که گوییم:در بعض صور قتل اگرنه قاتل مقتول را قتل می کرد البتّه در آن وقت به اجل خود می مرد،چنان که اتّفاق می افتد که برخی فجأه می شوند و سکته می کنند.و مانعی ندارد که زمان قتل او مقارن یا متّحد با زمان موت او باشد،و حکمت قصاص در این صورت ضبط قانون شرع است با عدم اطّلاع بر خصوص مادۀ این شخص،چه هرکسی را غیر انبیاء و اوصیاء علمی نیست که

۱- (۱)) تفسیر بیضاوی ۱:۱۳۳.

این مقتول بر تقدیر عدم قتل در آن وقت،به مرگ خود می مرد.

و وجه دیگر در حکمت قصاص در صورت مذکوره،در ذیل کلام حکمت نظام هرمس خواهد رسید.

راقم حروف گوید: مؤیّد آنچه گفته آمد آن است که خواجهٔ متکلّمین،نصیر ملّت و دین،در تجرید العقائد احتمال حیات و ممات او هر دو داده،فرموده اند:اگرنه قاتلی مقتول را در آن وقت قتل می کرد،حیات او چون ممات او جائز بود.

و هذه عبارته:

و أجل الحیوان الوقت الّذی علم اللّه بطلان حیاته فیه،و المقتول یجوز فیه الأمران لولاه،أی:لو لا القتل یجوز موته فی ذلک الوقت و حیاته.

یعنی:اجل هر حیوانی عبارت است از وقتی که خدای تعالی می داند که حیات او در آن وقت باطل و زایل می شود،اگر فرضا قاتل،مقتول را در آن وقت،قتل نمی کرد، موت و حیات او هر دو ممکن بود،که اجلش رسیده باشد و در همان زمان بمیرد،و ممکن بود که اجلش نرسیده باشد و زنده بماند،هیچ طرف را رجحانی در نظر عقل بر طرف دیگر نیست.

و از ابو علی جبائی و ابو هاشم نقل کرده اند که ایشان در این مسأله توقف نموده گفته اند:معلوم ما نیست اگرنه قاتل مقتول را قتل می کرد آیا او زنده و باقی می بود،یا آنکه در همان زمان فانی در طرف می شد؟

و از ظاهر خواجه علیه الرحمه:«و المقتول یجوز فیه الأمران».فهمیده می شود که او اختیار این مذهب فرموده است.

و ظاهر آن است که خواجه-علیه الرحمه-چون دید که از طرفین دلیلی نیست،و احتمال حیات،در مرتبهٔ احتمال ممات است،تجویز امرین نموده،ترجیح احدهما بر

دیگری نـداده،توقّف فرموده،چه تعیین ابو هـذیل به موت در آن وقت،چون یقین کثیر از معتزله به حیات بعد از آن وقت،چون مستند به دلیلی نیست اعتماد بر آن نشاید کرد.

و حاصـل آنکـه در ایـن مسأله،از متکلّمیـن و غیرهـم دلیلی کـه شایـد و بایـد به نظر نرسیده،و از اخبـار و آثـار منقـوله از ائمّهٔ اطهار،چیزی که متعلّق به این مسأله باشد به خاطر فاتر نمانده است،و لیکن ظاهر آیهٔ وافی هدایه،و آنچه در طیّ مباحثات سابقه سمت ذکر یافت،افادهٔ بقاء مقتولین می کند بر تقدیر عدم قتل.

و دور نیست که گوینـد:برای مقتول،دو اجل،مقرّر شـده:محتوم که قابل تغییر نیست، و موقوف بر شـرط،مثلا مقرّر شـد که عمر عمرو شصت سال باشد،به شرط آنکه زید او را قتل نکند،و چون زید او را قبل از شصت سال،قتل کند عمرش پنجاه سال باشد مثلا، و اگرنه آنکه زید او را قتل می کرد،عمرش شصت سال می رسید.

و حاصل،آدمی را دو اجل می باشـد:محتوم و موقوف،در اجل محتوم،تقدیم و تأخیر واقع نمی شود،چنان که در اجل موقوف-و آن را اجل مسـمّی نیز گویند-در او تقدیم و تأخیر به واسطهٔ صدقه و دعا و صلهٔ ارحام و سایر وجوه برّ،و ترک اینها واقع می شود،و کوتاهی و درازی،و زیاد و نقصان عمر از اینها حاصل آید.

مثلا به صدقه و صـله،عمر آنکه سـی سال نوشـته شد محو کنند و شـصت سال ثبت نمایند،پس در اجل مسمّی بدا راه یابد،و به خیرات و مبرّات،و ترک آنها زائد و ناقص شود،چنان که در آیات و روایات وارد شده.

قال اللّه تعالی: ثُمَّ قَضیٰ أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَهُ (۱)

و قال الصادق علیه السّلام:الأجل المقضی هو المحتوم الّذی قضاه اللّه و حتمه،و المسمّی هو

۱- (۱)) سورهٔ انعام:۲.

الّذی فیه البداء،یقدم ما یشاء،و یؤخّر ما یشاء،و المحتوم لیس فیه تقدیم و لا تأخیر. (۱)

یعنی:بدا،در اجل قضا-که عبارت از اجل محتوم است-در او تقدیم و تأخیر نیست،و زائد و ناقص نمی شود،به خلاف اجل مسمّی که در او بدا و تقدیم و تأخیر هست،و به خیرات و مبرّات و ترک آنها زیاد و کم می شود.

و از اینجا سرّ بدا ظاهر شود،و به انضمام آیهٔ مذکوره در صدر رساله،توان دانست که اجل مقتول از قبیل اجل مسمّی است که اگرنه قاتل در زمان قتل،قتل آدمی نمود، بعد ذلک الزمان در حلیهٔ حیات می بود،و اللّه یعلم.

و ممکن است که خیال ابو هذیل در این مسأله این باشد که قتل،سببی است از اسباب موت،و معلوم است که انتفاء سبب معیّن،مستلزم انتفاء سایر اسباب نیست،پس بعد از حلول اجل و انقضاء مدّت عمر،اگرنه قاتل،مقتول را قتل می کرد البتّه قتلی در آن وقت به سبب دیگر از اسباب موت،مانند احتباس مادّهٔ نفس و امثال آن،فوت می شد.

و بنابراین خیال،تا عمر کسی به آخر نرسد مقتول نمی شود،و از این جهت است که احیانا اتّفاق می افتد که چون عمر قاتلی به آخر نرسیده باشد از او قصاص نمی کنند،بلکه نحوی می شود که اولیاء مقتول عفو می کنند،یا دیه می گیرند،یا قاتل فرار می کند و امثال اینها.

اگر پرسند که چون عمر مقتول به آخر رسیده و قتل او چون باقی اسباب موت باشد، دیگر قصاص و دیه و توبه و کفّاره و امثال آن را سبب چه باشد؟

اگر گویند:سبب آن است که قصاص از باب مقاصّهٔ به آلامی است که قاتل به مقتول رسانیده.

۱- (۱) تفسیر قمی:۱:۱۹۴.

گوییم:مقاصّه به آلام را مقتول در آخرت از قاتل خواهد کرد،و قصاص نه حقّ مقتول است،بلکه حقّ وارث است،چنان که اشارهٔ به آن رفت.

راقم حروف گوید: جواب این سؤال از وصایای ارسطو به اسکندر مستفاد می شود،آنجا که گفت:از هرمس اکبر-یعنی ادریس نبی علیه السّلام-به من رسید که چون مخلوقی قتل دیگری نماید،ملائکهٔ آسمان در حضرت باری،زاری کنند که فلان بندهٔ تو در قتل بندهٔ دیگر تشبّه به تو کرد.

اگر آن قتل به قصاص باشد،حضرت حق فرماید:او را به حکم من،به حقّ قصاص کشته،و اگر به ظلم باشد فرماید:به عزّت و جلال من که خون کشنده را مباح فرمودم.

پس ملائکه در تسبیح و استغفار،دعای بد بر او کنند تا زمانی که به قصاص رسد،و این بهترین حال او باشد،و اگر خود نمیرد نشانهٔ غضب خدا باشد،چه به عذاب مدید و عقاب شدید واصل شود.

طریق استفاده آن است که از این کلام حکمت نظام،به فهم می آید که علّت در قصاص قتل به ظلم،تشبّه بنده است به حضرت باری،در اهلاک نفس محترمه،چه اهلاک حیوانات،مخصوص به حق است،مگر آنکه دیگری را در اهلاک مرخص نماید،همچون صورت قصاص.

و برخی کریمهٔ لَوْ کٰانُوا عِنْدَنٰا مٰا مٰاتُوا وَ مٰا قُتِلُوا (۱)را که جناب احدیّت از مخالفان در مقام توبیخ ایشان نقل فرمود،دلیل بر صحّت مذهب ابو هذیل دانسته اند،و بر خبیر بصیر پوشیده نیست که این نقل مؤیّد این مذهب،چه جای آنکه دلیل بر آن باشد نمی تواند بود،فتأمّل.

۱- (۱)) آل عمران:۱۵۶.

این است غایت توجیه کلام ابو هذیل،و فیه ما فیه،چه پوشیده نیست که ظاهر آیهٔ شریفه چنان که سفارش یافت،و کذلک امر به جهاد و دفاع مقرّرین در شرع فی قوله تعالی: وَ قِیلَ لَهُمْ تَعٰالَوْا قٰاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّٰهِ أَوِ ادْفَعُوا (۱)دلیلی است روشن بر بطلان این خیال،چه غرض از مقاتله و مدافعه،ازالهٔ آن جماعت است،تا بعد از آن زمان باقی نباشند.و بنابراین خیال،چون عمرهای ایشان در آن زمان به سر آمده،و به آخر رسیده، و البتّه خواهند مرد،دیگر مقاتله و مجاهده را ثمره چه باشد؟!

و بالجمله،عقل را بر بقا و فنای مقتول بر تقدیر عدم قتل،راه نیست،بلکه بر این تقدیر،حیات او کالممات او در نظر عقلی فی مرتبه واحده،چنان که افضل الحکماء و المتکلّمین نصیر الملّه و الدین،ایماء لطیف به آن نمود.

و چون طریق عقل در این مسأله منسدّ باشد،یقین به احد طرفین نقیض،بدون دلیل نقلی-چنان که حضرات کرده اند-از مقولهٔ رجم به غیب خواهد بود،چرا که مطلب در این مسأله،بدیهی نیست تا احد طرفین ادّعای بداهت تواند کرد.

و معلوم است که ایشان از اهل مکاشفه،و از ارباب وحی و إلهام هم نبوده اند،پس از کجا معلوم شد که مقتول بر تقدیر عدم قتل،باقی می بود یا فانی می شد؟!

و لهذا صاحب تجرید احتمال هر دو داده،اشاره بر دو مذهبین نمود،و کأنّه قدّس سرّه در وقت تحریر این مسأله،واقف بر مضمون بلاغت مشحون آیهٔ مذکوره نبود.

و یحتمل که منظورش آن باشد که مقتول بر تقدیر عدم قتل،جائز است در او امرین در نظر عقل،مع قطع النظر عن النقل،و هو کذلک،چه دلیل عقلی بر خصوص احد امرین چنان که گذشت نیست.

۱- (۱)) آل عمران:۱۶۷.

اگر سؤال کنند که فرق میان موت و قتل چیست؟

گوییم:بعض علما گفته اند که فرق آن است که در قتل،زایل می شود روح به زوال جسد،و در موت به عکس است،یعنی زایل می شود جسد به زوال روح؛و مراد روح حیوانی است،چه در موت،أوّل روح حیوانی زایل می شود،بعد از آن جسد،و در قتل، أوّل جسد زایل می شود و از حیّز انتفاع بیرون می رود،بعد از آن روح.

راقم حروف گوید: این فرق ناتمام است،چه در مقتول به سمّ،و مصلوب،و امثال ایشان زایل می شود جسد به زوال روح،زیرا که سمّ در مسموم مثلا احداث می کند کیفیّت غریبۀ سمّیّه را که به آن فاسد می شود مزاج قلب،و به فساد مزاج قلب،فاسد می شود روح،و بعد از آن فاسد می شود جسد،فتأمّل.

و از اخبار منقوله از ائمّۀ اطهار علیهم السّلام نیز مغایرت میان موت و قتل فهمیده می شود.

عیّاشی از حضرت باقر علیه السّلام روایت کرد:إنّه سئل عمّن قتل أ مات؟

قال:«لا،الموت موت،و القتل قتل».

قیل:ما أحد یقتل إلاّ و قد مات.

فقال:قول اللّه أصدق من قولک،فرّق بینهما فی القرآن،قال: أَ فَإِنْ مٰاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلیٰ أَعْقٰابِکُمْ (1)و قال: لَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَی اللّٰهِ تُحْشَرُونَ (2)«و لیس کما قلت:الموت موت،و القتل قتل».

قیل:فإنّ اللّه یقول: کُلُّ نَفْسٍ ذٰائِقَةُ الْمَوْتِ . (3)

قال:«من قتل لم یذق الموت».

ص: ۱۷۷

۱- (۱)) آل عمران:۱۴۴.

۲- (۲)) آل عمران:۱۵۸.

۳- (۳)) آل عمران:۱۸۵.

ثمّ قال:لا بدّ من أن يرجع حتّی یذوق الموت. (۱)

یعنی:مردی به خدمت حضرت باقر علیه السّلام عرض کرد:آنکه کشته شد آیا مرده است؟ فرمود:نه،موت،موت است و قتل،قتل است،یعنی موت و قتل غیر هم اند.

آن مرد گفت:هرکه کشته می شود به یقین مرده است.

حضرت فرمود:گفتهٔ خدا راست تر است از گفتهٔ تو،خدا در قرآن میان موت و قتل فرق کرد،آنجا که فرمود: أَ فَإِنْ مٰاتَ أَوْ قُتِلَ و فرمود: لَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ موت و قتل را مقابل یکدیگر ذکر فرموده،و متقابلان،متغایرانند.

راقم حروف گوید: از این روایت هرچند فهمیده می شود که میان موت و قتل فرق است،امّا فهمیده نمی شود که به چه چیز فرق است،و ظاهر سیاق کلام سائل،مفید آن است که او منکر اصل فرق نبود،چه آنچه از این سیاق به فهم می آید آن است که سائل پنداشت که نسبت میان موت و قتل،عموم مطلق است.لهذا گفت:ما أحد یقتل إلاّ و قد مات،موت را اعمّ،و قتل را اخص پنداشت.

حضرت اشاره فرمود که بینهما تباین کلّی است،موت،قتل و قتل،موت نیست،و لهذا فرمود:نه چنان است که تو پنداشتی که هر قتلی موت،است الموت موت،و القتل قتل.

سائل گفت:خدای تعالی می فرماید:هر نفسی چشندهٔ شربت موت است

حضرت فرمود:آنکه کشته شد شربت موت را نچشید،و لیکن ناچار به دنیا برگردد تا شربت موت را بچشد.

و نیز از آن حضرت مروی است:«من قتل ینشر حتّی یموت،و من مات ینشر حتّی

۱- (۱)) تفسیر عیّاشی ۱:۲۰۲،ح ۱۶۰.

یقتل». (۱)یعنی:هرکه کشته شده،زنده کنندش تا به مرگ خود بمیرد،و هرکه مرد زنده کنندش تا آنکه کشته شود.

راقم حروف گوید: این حدیث بلکه حدیث سابق نیز خالی از غرابت و صعوبت نیست،چه از هر دو فهمیده می شود که جمیع افراد انسان دیگر بار زنده شوند و به دنیا رجوع کنند تا آنانی که به قتل از دنیا رفته اند،به موت از دنیا بروند،و آنانی که به موت از دنیا رفته اند به قتل بروند؛و لیکن از حدیث أوّل همین فهمیده می شود که آنکه به قتل رفته برگردد تا به موت برود،و امّا آنکه به موت رفته برمی گردد تا به قتل برود مسکوت عنه است،به خلاف حدیث ثانی که نصّ است در هر دو،اعنی:موت بعد قتل،و قتل بعد موت مسبوقین به نشور،یفعل اللّه ما یشاء بأهل القبور.

راقم حروف گوید: چون فهم قول حضرت«من قتل لم یذق الموت»توقّف دارد بر تحقیق معنی موت،و هو مختلف فیه،لهذا نقل مذاهب مختلفین کرده می شود تا حقیقت معنی موت و کیفیّت آن،ظاهر،و فهم«من قتل لم یذق الموت»آسان گردد،إن شاء اللّه تعالی.

بدان که جمعی از متکلّمین بر آنند که موت،فعلی است از خدا،یا از ملک موت،که اقتضا می کند زوال حیات جسم را من غیر جرح،یعنی:بی آنکه جسم مجروح شود.

و پوشیده نیست که این تعریف به هر دو مذهب-اعنی:مذهب تجرّد و مادّیّت نفس- تمام است،و لیکن جمع کثیر از معتزله چون نفس انسانی را جسم لطیف بخاری متکوّن از لطائف اجزاء اغذیه دانسته اند در کیفیّت قبض روح چنین گفته اند:

چون ملک موت،جسم لطیف هوایی است،شبیه به نفس انسانی که جسم لطیف

۱- (۱)) تفسیر عیاشی ۱:۲۰۲،ح ۱۶۲.

بخاری است،در وقت حضور اجل،داخل دهن آدمی می شود،تا آنکه می رسد به قلب او،پس مختلط می گردد به روح او،و بیرون می آید از دهن در حالی که روح با او است.

و بنای این مذهب بر مادّیّت نفس انسانی است.

و آن جمعی که قائل اند به تجرّد او،چون اعاظم حکماء الهیّین،و اکابر صوفیّهٔ عارفین،و جمع کثیر از متکلّمین از قدماء علماء امامیّه-مثل ابن بابویه،و شیخ مفید،و سیّد مرتضی،و خواجه نصیر علیهم الرحمه،و بنی نوبخت و غزالی و فخر رازی و غیرهم -بر آنند که حقیقت موت عبارت است از عدم تصرّف نفس در بدن،و قبض ملک موت عبارت است از افاضهٔ عدم بر قوّت های این بدن،در حال قطع تعلّق نفس.

پس ظاهر شد که بنا بر جمیع این مذاهب مذکوره،مقتول،ذوق موت نمی کند،چه موت بر جمیع این مذاهب فعلی است از خدا یا از ملک موت،و قتل مقتول نه فعلی است از خدا،و نه از ملک،بلکه فعلی است از قاتل،لهذا خون او مباح،و از او قصاص کنند،تا من بعد مرتکب چنین فعلی نشود.

و از آنچه به حیطهٔ تصرّف آمده فهمیده شد که موت و قتل غیر هم اند،چنان که آیات و روایات سابقه نیز دلالت بر آن دارد،و لهذا حضرت باقر علیه السّلام در جواب سؤال سائل:من قتل أ مات؟فرمود:«لا،الموت موت،و القتل قتل»چه موت فعلی است از خدا بی واسطه یا به واسطه قُلْ یَتَوَفّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِی وُکِّلَ بِکُمْ (۱)

و قتل فعلی است از قاتل،چنان که در حدیث هرمس اکبر-به روایت ارسطو-سبق ذکر یافت،در آنجا که گفت:چون مخلوقی قتل دیگری نماید،ملائکهٔ آسمان در حضرت باری،زاری کنند که فلان بندهٔ تو در قتل بندهٔ دیگر تشبّه به تو کرد،چه فعل

۱- (۱)) سجده:۱۱.

مشبّه در قطع حیات،هرچند شبیه است به فعل مشبّه به،و لیکن بینهما بون بعید.

و از اینجا معلوم می شود که قول سائل:«ما أحد یقتل إلاّ و قد مات»خالی از وجه است،چه در موت با آنکه معتبر است که از فعل خدا یا ملک باشد،عدم جرح جسم نیز معتبر است،به خلاف قتل،و فرق میان بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط (1)بسیار است، فتأمّل تعرف.

1- (1)) در موت،دو چیز معتبر است:یکی آنکه از فعل خدا باشد،و هو المراد بقوله بشرط شیء.دیگر آنکه جسم مجروح نشود،و هو المراد بقوله بشرط لا،و ظاهر است که در قتل،جرح و عدم جرح هیچ یک معتبر نیست،و هو المراد بقوله لا بشرط«منه».

سهو النّبی علاّمه محمّد اسماعیل خواجوئی(۱۱۷۳ه.ق) تحقیق:سید مهدی رجائی

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم بعد از طیّ مراحل ثنای واجب یکتا،و سفارش دعای سیّد اصفیاء و سیّد اولیاء و عترت طاهرینش مصابیح اهل ارض و سماء،معروض رأی بیضاء ضیای اخوان صفا (۱)قدّس اسرارهم می دارد

اقلّ الخلیقه،بل لا شیء فی الحقیقه عبد مذنب جانی محمّد بن الحسین مشتهر به اسماعیل مازندرانی-غفرت ذنوبه و سترت عیوبه-که در این اوقات خجسته ساعات، چنین اتّفاق افتاد که به تقریبی مجموعه ای از مرد عزیزی به دست آمده در اثنای بر هم زدن اوراق،بر سبیل اتّفاق،مسائل چندی به نظر رسیده که به عالی حضرت آخوندنا ملاّ محمّد باقر مجلسی قدّس سرّه نسبت داده می شود،در آخر این مسائل در مقام توصیف حضرت شیخ العارفین شیخ صفی الدین قدّس سرّه حلّ حدیثی از ایشان نقل فرموده که به نظر

۱- (۱) اخوان الصفا یاران و برادران روشن ضمیر را گویند،یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورات بشریّه رسته، و به اوصاف کمالات روحانیّه آراسته باشند.(منه).

قاصر و فکر فاتر غریب نمود،لهذا به دورهٔ عرض می رساند تا به انظار دقیقه سنج سنجیده،به هرچه حکم بفرمایند حاکم اند.

عالی حضرت مشار إلیه در مسألهٔ صوم که از حقیقت طریقهٔ فقها و صوفیّه از ایشان سؤال کرده بودند می فرماید که باید دانست که راه دین یکی است،و حق تعالی یک پیغمبر به ما فرستاده،و یک شریعت مقرّر ساخته،و لیکن مردم در مراتب عمل و تقوی مختلف می باشند.

و جمعی از مسلمانان را که عمل به ظواهر شرع شریف نبوی صلّی اللّه علیه و آله کنند،و به سنّت و مستحبّات عمل نمایند،و ترک مکروهات و شبهات کنند،و متوجّه زواید دنیا نگردند، و پیوسته اوقات خود را صرف اطاعات و عبادات کنند،و از اکثر خلق که معاشرت ایشان موجب تضییع عمر است کناره جویند،ایشان را مؤمن زاهد متّقی می گویند،و مسمّی به صوفی نیز ساخته اند،زیرا که در پوشش خود را از نهایت قناعت به پشم کنده که خشن تر و ارزان ترین جامه ها است قناعت می کرده اند،و این جماعت زبدهٔ مردم اند.

و لیکن در هر سلسله جمعی داخل می شوند که آنها را ضائع می کنند،و در هر فرقه ای شیعه و زیدی و صاحبان مذاهب باطله می باشند،تمیز میان اینها باید کرد،چنانچه علما که اشرف مردم اند میان ایشان بدترین خلق می باشند،و دیگر یکی از علما شیطان است.

و همچنین میان صوفیّهٔ شیعه و غیره ملحد می باشند،چنانچه مسلمانی از سایر ملل ممتاز است،صوفیّهٔ ایشان نیز از غیر ایشان ممتاز بوده اند،چنانچه در عصرهای ائمّهٔ معصومین-صلوات اللّه علیهم اجمعین-صوفیّه مذاهب دیگر معارض ائمّه بوده اند،و در زمان غیبت امام علیه السّلام صوفیّهٔ ایشان معارض و معاند صوفیّه اسلام بوده اند،و بر این شواهد بسیار است:

أوّل آنکه ملّا جامی که نفحات را نوشته،و به اعتقاد خود جمیع مشایخ صوفیّه را

ذکر کرده است،حضرت سلطان العارفین شیخ صفی الدین را که در هر باب از همه افضل بوده ذکر نکرده است،و از مشایخ نقشبندیّه و غیرهم جمعی را ذکر کرده که هیچ کس به غیر نادان چند از اوزبکیّه اسم ایشان را کسی نمی داند و نشنیده،و همچنین سیّد بزرگوار علی بن طاوس که صاحب کرامات و مقامات،و شیخ ابن فهد حلّی که در زهد و ورع و کمال مشهور آفاق بوده و کتب او در دقایق اسرار صوفیّه مشهور است ذکر نکرده.

دوّم:صوفیّه اسلامیّهٔ ناجیه همیشه علم و عمل با یکدیگر جمع می کرده اند و در زمان های تقیّه مردم را به ریاضات و مجاهدات،از اغراض باطله صاف می کرده اند،و به حلیهٔ علم و عمل ایشان را محلّی می کرده اند،و بعد از آن دین حقّهٔ ائمّهٔ اثنا عشر علیهم السّلام را به ایشان القا می کرده اند.و صوفیّهٔ غیر ایشان مردم را از تعلّم به علم،منع می کرده اند، زیرا که می دانسته اند که کسی با وجود علم،احدی را بهتر از امیر المؤمنین علیه السّلام نمی داند، پس باید جاهل باشند تا به این امر باطل اقدام نمایند.

چنانچه حضرت شیخ صفی الدین-رضی اللّه عنه-چندین هزار کس را به این طریق به دین حقّ اسلام درآورد،و از برکات اولاد امجاد بزرگوار او عالم به نور ایمان منوّر شد، و علم شیخ مرحوم به حدّی بود که فضلای عصر در هر امر مشکلی که ایشان را پیش می آمد پناه به علم او می بردند که به میراث از جدّ بزرگوار خود داشت.

چنانچه از والد خود شنیدم که از شیخ بهاء الدین محمّد عاملی روایت می کرد که:

روزی شیخ در مسجد اردبیل مشغول مباحثه بود،و جمعی دیگر از علمای عصر مشغول درس بوده اند،که یکی از علما در اثنای درس به آن حدیث رسید که اهل سنّت و جماعت نقل کرده اند که حضرت رسالت در نماز عصر سهو کرد،چون دو رکعت نماز کرد سلام داد،یکی از صحابه گفت:یا رسول اللّه!آیا نماز را خدا کوتاه کرد یا شما فراموش کرده اید؟حضرت فرمود که هیچ یک نبوده.

پس شاگردان اعتراض کردند که چون تواند بود که حضرت رسول دروغ بگوید؟استاد

ایشان از جواب عاجز شد.به نزد عالم دیگر رفتند،و همچنین همگی علما به عجز خود اعتراف کردند.

تا آنکه به خدمت شیخ-رضوان اللّه علیه-آمدند و عرض کردند که آیا حدیث دروغ است[یا این]که حضرت-نعوذ باللّه-دروغ فرموده؟

شیخ فرمود که هیچ یک نبوده،و لیکن چون نماز معراج مؤمن است چون نماز تمام می شود مؤمن کامل به مقام حضور می رسد،و مناسبت حضور آن است که سلام بکنند،و برای همین سلام در آخر نماز مقرّر شده است،و در آن روز سیّد عالم در مراتب قرب إلهی تندتر از روزهای دیگر بود،و زود به مقام وصال ذو الجلال رسید،به این سبب در تشهّد أوّل سلام گفت،پس نه پیغمبر دروغ گفت،و نه راویان دروغ گفتند.

پس آن گروه آن جواب را پسندیدند،و از حسن جواب شیخ متعجّب گردیدند،و وفور علم و کمال آن مقرّب ملک متعال بر ایشان ظاهر شد.

راقم حروف گوید: حدیث ذو الیدین ابو محمّد عمیر بن عبد عمر در طریق عامّه و خاصّه هر دو مذکور است،و کلینی (۱)و شیخ طوسی (۲)و دیگران به سند صحیح روایت کرده اند،و لیکن آنچه در طریق خاصّه مذکور است مستلزم کذب پیغمبر نیست،بلکه این مخصوص است به طریق عامّه،و لهذا آخوندنای مرحوم نقل آن را به اهل سنّت و جماعت نسبت داده اند.

و علمای ایشان مانند سیّد شریف و شارحین مفتاح در دفع لزوم کذب چنین گفته اند که معنی حدیث این است که کلّ ذلک لم یکن فی ظنّی یعنی:هیچ یک نبود به گمان من، پس کذب لازم نمی آید.

و می نماید که این جواب بنا بر مذهب عامّه بهتر باشد از جواب شیخ،چه اگر مراد ایشان این است که چون مؤمن کامل،در نماز به مقام حضور رسد نماز او به آخر رسیده،

۱- (۱)) فروع کافی ۳:۶-۳۵۷.

۲- (۲)) تهذیب شیخ طوسی ۲:۲۶-۳۴۷.

مناسب است که سلام گوید،و چون سیّد عالم در آن روز در تشهّد أوّل به این مقام رسید سلام گفت،و بنا بر این نه نماز کوتاه شده بود و نه ایشان سهو کرده بودند،و لهذا در جواب فرمودند که کلّ ذلک لم یکن،لازم آید که چون مؤمن کامل تند رود در مراتب قرب إلهی،در اوائل نماز،بلکه در رکعت أوّل در إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ به مقام عزّ حضور رسد مناسب باشد که سلام گوید و منصرف شود،و چون از او پرسند که آیا نماز چهار رکعتی که خدا قرار داده کوتاه کرد یا شما فراموش کردید؟و او در جواب گوید که هیچ یک نبود،دروغ نگفته باشد و محتاج به اتمام آن و سجدۀ سهو نباشد.

و اگر مراد این است که سلامی که حضرت گفت سلام مخرج از نماز نبود،بلکه چون به مقام حضور رسید و مناسب حضور سلام بود،سلام گفت،و بنابراین قصر و سهو هیچ یک واقع نشد،لازم آید که سؤال حضرت از صحابه که آنچه ذو الیدین می گوید آیا حقّ است؟و چون به عرض اقدس رسانیدند که حق است،بر خواستن ایشان و دو رکعت دیگر نماز کردن تا چهار رکعت تمام شود،و بعد از آن سجده سهو کردن بی موقع،بلکه بی معنی باشد.

و بالجمله،حاصل حدیث چنانچه بیاید این است که ذو الیدین عرض کرد که شما هر روز نماز عصر را بعد از چهار رکعت سلام می دادید،امروز که بعد از دو رکعت سلام گفتید آیا نماز قصر شد،و یا شما سهو فرمودید؟

حضرت فرمود:هیچ یک نبود.

ذو الیدین گفت:یکی از این دو البتّه بود.

حضرت از صحابه پرسید که آیا ذو الیدین حق می گوید؟

گفتند:بلی.

پس برخاست نماز را به چهار رکعت تمام کرد.

ص :۱۸۷

و بنابراین،تأویل شیخ رفع اشکال نمی کند،چنانچه بر متأمّل پوشیده نیست.

بدان که چون مؤمن کامل در نماز از غیر حق غافل،و به حق واصل می شود،نماز او را معراج او گفته اند،و بنابراین،حرف تعریف در حدیث مشهور که:«الصلاه معراج المؤمن»برای عهد خواهد بود،و ظاهرتر آن است که این خبر را به معنی انشا گیرند و گویند:مراد ترغیب بر حضور قلب و اقبال به نماز است،یعنی باید که نماز هر مؤمن معراج او باشد،به این معنی که در حین اشتغال به نماز قطع علائق و عوائق از خود نماید، و در باطن بالکلّیّه متوجّه عالم قدس و منزل اصلی خود گردد.

پس در هر مقامی که به قرب وصال حضرت ذی الجلال و الا۔کرام رسد،و وجود ذهنی و اعتباری وی بالکلّیّه مضمحل در وجود إلهی گردد،غایت و نهایت مرتبهٔ معراج او باشد.

)گفت پیغمبر که معراج مرا)نیست بر معراج یونس اجتبا

)آنِ من بر چرخ و آنِ او نشیب)زان که قرب حق برون است از حسیب

)قرب نی بالا ز پستی رفتن است)قرب حق از جنس هستی رستن است

پس گاه باشد که این حال چنان چه در اواسط و اواخر نماز دست به هم می دهد در أوائل نماز هم دست به هم دهد،و چون سلام،مناسب این مقام باشد،پس باید که مؤمن کامل و عارف و اصل در این مقام سلام تواند داد،و از نماز منصرف تواند شد،چنانچه ظاهر جواب شیخ افادهٔ آن می کند.

و بی شبهه این خلاف قاعدهٔ دین مبین،و قانون حضرت سیّد المرسلین است،بلکه سلام در تشهّد أوّل دادن،و آن را آخر نماز اعتبار کردن-هرچند بالفرض مقام حضور و غایت قرب وصال حضرت ذی الجلال باشد-خلاف شرع پیغمبر ما است،و احدی از اهل اسلام به آن گویا نشده،چنان چه پوشیده نیست.

و دیگر هرچند مناسب حضور آن است که حاضر،بر من حضر عنده سلام کند، لیکن به سلامی که شایستهٔ او باشد،و پر ظاهر است که سلامی که در آخر نماز مقرّر است در این مقام به غایت ناشایسته و بی ربط است،چه اگر غافلی در حال غفلت گوید:رحمت خدا و برکت خدا بر خدا،زنان و طفلان بر او خندند و او را به جهل و غفلت نسبت دهند.پس چگونه تواند بود که مؤمن کامل و سیّد فاضل،بعد از طیّ مراتب قرب إلهی،و رسیدن به مقام حضور گوید:السلام علیکم و رحمه اللّه و برکاته؟!

و جوابی که از بعض صوفیّه نقل کرده اند که چون حضرت از محو به صحو رجوع فرمود،سلام بر ملائکه و انبیاء و مأمورین گفت،نه بر جناب احدیّت-جلّت عظمته-و چون ذو الیدین را بر حقیقت حال،اطّلاعی نبود عرض کرد که آیا نماز کوتاه شد یا شما فراموش کردید؟حضرت فرمود که هیچ یک نبود.

با آنکه مخالف کلام شیخ است و کلام ما در این مقام با او است،فی حدّ ذاته نیز ناتمام است،و دفع اشکال نمی کند،چه سلام کردن در اثنای نماز بر ملائکه و انبیاء و مأمومین،بی موقع و کلام اجنبی،و خصوصا دانسته،مبطل،و مع هذا با تتمّهٔ حدیث ناسازگار است،زیرا که چون حضرت می دانست که نماز قصر نشد،و خود سهو نفرمود، دیگر چه حاجت بود که از صحابه استفسار نماید که آیا ذو الیدین حق می گوید؟و چون تصدیق او کنند برخیزد و دو رکعت دیگر نماز کند و سجدهٔ سهو به جای آرد؟!

بلکه مناسب این حال آن بود که بعد از سلام بدون کلام برخیزد،و نماز را تمام کند، نه آنکه بعد از سلام برخیزد و به جانب چوبی رود،و بر آن تکیه کند،مانند کسی که غضبناک باشد،و چون از او پرسند که نماز کوتاه شد یا شما فراموش کردید؟گوید که هیچ یک نبود،و چون ثابت شود که فراموشی بود برخیزد و تدارک کند.

و ما در اینجا حدیث ذو الیدین را به نحوی که در طرق عامّه و خاصّه مذکور است به

عبارته نقل می کنیم تا حقیقت حال ظاهرتر گردد.

روی ابن عبّاس أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله صلّی صلاه العصر،فسلّم علی الرکعتین،فقام إلی خشبه فاتّکأ علیها کأنّه غضبان،و فی القوم بعض صحابی،فهاباه أن یتکلّماه،فقام ذو الیدین و قال:یا رسول اللّه!أقصرت الصلاه أم نیست؟

فقال علیه السّلام:کلّ ذلک لم یکن.

فقال ذو الیدین:بعض ذلک قد کان.

فقال النبی صلّی اللّه علیه و آله أحقّ ما یقول ذو الیدین؟

فقال بعض الصحابه:نعم.

فقام و أتمّ صلاته أربع رکعات. (۱)

راقم حروف گوید: از بعض اخبار وارد در طریق خاصّه ظاهر می شود که سائل ذو الیدین نبود،بلکه جمع دیگری از صحابه بوده اند،و ذو الیدین مصدّق قول ایشان بود.

روی الکلینی و الشیخ فی الصحیح عن سعید الأعرج،قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:صلّی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ثمّ سلّم فی رکعتین،فسأله من خلفه یا رسول اللّه!أحدث فی الصلاه شیء؟

قال:و ما ذاک؟

قالوا:إنّما صلّیت رکعتین.

فقال:أ کذلک یا ذا الیدین؟ (۲)و کان یدعی ذا الشمالین.

فقال:نعم.

۱- (۱)) صحیح مسلم ۱-۴۰۴.

۲- (۲)) چون دو دستش طویل بود،یا چون به هر دو عمل می کرد ذوالیدینش گفتندی،و چون بر هر دو ضعفی بود ذوالشمالینش نیز گفتندی،اسم او خرباق است به کسر خاء معجمه و سکون راء مهمله و باء موحّده.(منه).

فبنى على صلاته،فأتمّ الصلاه أربعا-و ساق الكلام عليه السّلام إلى أن قال-و سجد سجدتين لمكان الكلام.

و فى الفقيه عن الحسن بن محبوب،عن الرباطى (۱)،عن سعيد الأعرج،قال:سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:إنّ اللّه تبارک و تعالى أنام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن صلاه الفجر حتّى طلعت الشمس،ثم قام فبدأ فصلّى الركعتين اللّتين قبل الفجر،ثمّ صلّى الفجر،و أسهاه فى صلاته فسلّم فى ركعتين-ثمّ وصف ما قاله ذو الشمالين-و إنّما فعل ذلک به رحمه لهذه الامّه لئلاّ يعيّر الرجل المسلم إذا هو نام عن صلاته أو سها فيها،يقال:قد أصاب ذلک رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله (۲)

و قال الشهيد فى الذكرى:

روى الأصحاب أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله سلّم على اثنتين،فقال له ذو اليدين:أقصرت الصلاه أم نيست؟ فقال:أصدق ذو اليدين؟

فقالوا:نعم.

فقام رسول اللّه فصلّى،ثمّ سلّم،ثمّ سجد للسهو.و هو متروک بين الإماميّه،لقيام الدليل العقلى على أنّ النبى برىء عن السهو. (۳)

و قال صاحب مجمع البحرين بعد نقل نبذه من كلام القوم:

و أمّا نحن معشر الإماميّه فمن أصحابنا من صحّح الحديث مبالغا فى تصحيحه،لكنّه أثبت تجويز السهو على النبى هنا مبالغا فيه.

۱- (۱)) المراد به الحسن بن رباط،له أصل،رواه عنه الحسن بن محبوب،و له إخوه كلّهم من أصحاب أبى عبد اللّه عليه السّلام و لهم أولاد كثيره من حمله الحديث.(منه).

۲- (۲)) من لا يحضره الفقيه شيخ صدوق ۱-۳۵۸-۳۵۹.

۳- (۳)) كتاب ذكرى:۲۱۵.

و منهم و هم الأكثرون أطبقوا على إنكاره و عدم صحّته استنادا إلى الأدلّه العقليّه بعدم تجويز مثله على المعصوم بصحّه الحديث المذكور،لاشتهار نقله بين الفريقين،و ورود الخبر الصحيح بثبوته منقولا عن الأئمّه عليهم السّلام و إمكان تأويله بوروده قبل نسخ الكلام كما وردت به الروايه عن زيد بن أرقم،و تخصيص عدم جواز السهو بما ليس ممّا نحن فيه خصوصا إن تمّت الدعوى بالفرق بين سهو النبى و غيره لم يكن بعيدا.إلى هنا كلامه رفع مقامه.

إلى غير ذلك من الأخبار الوارده فى الطرفين فى ذلك الباب.

و پوشيده نيست كه آنچه از طريق عامّه نقل شده با جواب شيخ سازش ندارد،چه از جواب ايشان لازم آيد كه مؤمن كامل در هر محلّ از نماز كه به مقام حضور رسد مناسب باشد كه سلام گويد و منصرف شود،و بنابراين نماز چهار ركعتى را به دو ركعت سلام مى تواند داد،و مع ذلك مقصور نخواند بود،و احتياج به اتمام ندارد،و سجدۀ سهو در كار نيست.

و اينها همه خلاف منطوق حديثى است كه شيخ مرحوم متصدّى رفع اشكال آن شده،و عجب است كه عالى حضرت شيخ بهاء الدين محمّد و ملاّ محمّد تقى و ملاّ محمّد باقر قدّس أسرارهم-اين توجيه را تلقّى به قبول نموده اند،با آنكه به حسب ظاهر،ما حصل ندارد.

و عجب تر آنكه فضلاى عصر شيخ مرحوم و علماى آن زمان كه در اردبيل بوده اند و از جواب اعتراض شاگردان عاجز شده،اين جواب را پسنديده و از حسن آن متعجّب شده اند،با آنكه وجهى ندارد،چه جايى كه حسنى داشته باشد.

چه مى گويم؟شايد كه اين جواب بر وجه صواب باشد و به خاطر فاتر و ذهن قاصر نرسد،چنانچه گفته اند:

)چه بشنوى سخن اهل دل مگو كه خطاست) سخن شناسى نه اى دلبرا خطا اين جاست

)و کم من عائب فهما صحيحا)و آفته من الفهم السقيم

چه ممکن است که ما حصل جواب شیخ این باشد که چون نماز معراج مؤمن است، پس مؤمن از ابتدای نماز تا انتهای آن در عروج است،و چون نماز به آخر رسد مؤمن کامل به منتهای عروج که مقام حضور است رسیده باشد،و مناسب این مقام آن است که سلام گوید،لهذا چون سیّد عالم در آن روز در تشهّد أوّل به این مقام رسید،سلام گفت و منصرف شد،پس مناط سلام گفتن و منصرف شدن رسیدن به مقام حضور باشد،در هر محلّ از نماز که اتّفاق افتد.

و بنابراین صادق است که نماز عصر را خدا کوتاه نکرد،بلکه به حال خود باقی است، و پیغمبر خدا نیز فراموش نکرد،بلکه از روی عمد و دانسته سلام داد،چون مقام مقام سلام بود،پس نه پیغمبر دروغ گفت و نه راویان.

گوییم که جواب این،قبل از این فهمیده شد،چه در همین حدیث که اهل سنّت و جماعت نقل کرده اند-چنانچه سبق ذکر یافت-مذکور است که چون پیغمبر در جواب ذو الیدین فرمود:«کلّ ذلک لم یکن»به عرض اقدس رسانید که:بعض ذلک قد کان،پس آن حضرت بعد از استعلام از صحابه بر خواست و نماز را به چهار رکعت تمام کرد و سجدۀ سهو به جای آورد،و این خود صریح است در این که سهو و نسیان از آن حضرت به ظهور رسید،پس جوابی که فرمود که هیچ یک نبود-نعوذ باللّه-دروغ باشد،چنان چه شاگردان بر استادان ایراد نموده اند.

و ظاهر است که به جواب شیخ مجاب نشد مگر آنکه گویند که چون صحابه به مقام حضور نرسیده بوده اند پس سلام ایشان بی موقع،و نماز ایشان ناتمام بود،لهذا دو رکعت دیگر کرد تا نماز ایشان تمام شود،و سجدۀ سهوی که فرمود از باب تعلیم امّت بود،نه از باب تتمیم نماز خود،و سؤالی که از صحابه فرموده بودند بعد از اخبار ذو الیدین،غرض

ارشاد ایشان بود تا دانند که به مجرّد اخبار شخصی به نقصان نماز،اعتماد بر او نشاید کرد،بل لا بدّ است از اخبار جمعی که از اخبار ایشان علم شرعی حاصل شود.

این است غایت ترمیم و تتمیم کلمات صاحب مقامات و مقالات شیخ العارفین شیخ صفی الدین قدّس سرّه.

و فیه ما فیه،چه در حدیث مذکور،مذکور است که نماز حضرت چون ناتمام بود لهذا دو رکعت دیگر کرد تا تمام شود،و إلیه أشار بقوله:فقام و أتمّ صلاته أربع رکعات.

و دیگر از جواب شیخ مرحوم لازم آید که حال مؤمن کامل به اختلاف عدد رکعات نماز مختلف شود در مراتب قرب إلهی،پس در ثنائیّات زودتر از ثلاثیّات،و در ثلاثیّات زودتر از رباعیّات به مقام حضور رسد،و این خود وجهی به ظاهر ندارد؛و از کلام شیخ به غیر آنکه مؤمن کامل در آخر نماز به مقام حضور می رسد نتوان فهمید.

و دیگر سلام بر انبیاء مرسلین،و ملائکۀ مقرّبین،و عباد اللّه الصالحین و غیر هم هیچ مناسبت یا مقام حضور ندارد تا آنکه گویند که برای همین که مناسب حضور،سلام است،سلام در آخر نماز مقرّر شده است؛پس نکته ای که فرموده اند بی موقع باشد.

و دیگر مؤمن کامل و عارف واصل همیشه در ذکر و فکر،و دائم در طهارت و عبادت،و پیوسته در محاسبه و مراقبه،و در باطن بالکلّیه متوجّه عالم قدسی و منزل اصلی خود است،پس دائما در مقام حضور است،و به قدر طرفۀ عین،از عین اعیان،و معدن احسان غافل و ذاهل نباشد.

چنان که در کتاب توحید از امام به حق ناطق،جعفر بن محمّد صادق علیهما السّلام مروی است:إنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالا بروح اللّه من اتّصال شعاع الشمس بها.

و در مصباح الشریعه آورده که حضرت صادق-صلوات اللّه علیه-فرمود:العارف شخصه مع الخلق،و قلبه مع اللّه،لو سها قلبه عن اللّه طرفه عین لمات شوقا إلیه،و

العارف أمين ودائع اللّه،و كنز أسراره،و معدن نوره،و دليل رحمته على خلقه،و مطيه علومه،و ميزان فضله و عدله،قد غنى عن الخلق و المراد و الدنيا،و لاـ مونس له سوى اللّه، و لاـ نطق و لاـ إشاره و لاـ نفس الاّـ باللّه من اللّه مع اللّه،فهو فى رياض قدسه متردّد،و من لطائف فضله متزوّد،و المعرفه أصل،فرعه الإيمان (۱)

مگر آنكه گويند كه مراد شيخ مرحوم به مقام حضور،مقام قاب قوسين است كه به لسان ايشان عبارت است از ترقّى كردن در جميع صفات احديّت،و ليكن در اين مقام دوئى مرتفع شود،و مغايرت منتفى گردد،پس حاضر و من حضر عنده نباشد،و سلام و كلام نگنجد.

بايد دانست كه بر اين حديث از راه ديگر هم اشكال مى آيد،و آن اين است كه سخن اجنبى در اثناى نماز و خصوصا دانسته مبطل نماز است،پس چگونه پيغمبر و صحابه با اين سخنان بر خواستند،و نماز را تمام كردند،و اعاده نفرمودند؟

راقم حروف گويد: از صحيحۀ سعيد اعرج چنانچه گذشت معلوم شد كه پيغمبر خدا چون از اين نماز فارغ شد دو سجدۀ سهو كرد از جهت حرفى كه در اثناى نماز زد، و اين خالى از اشكال نيست،خصوصا نسبت به صحابه كه دانسته حرف زدند.

و برخى از علماى سنّت و جماعت در جواب چنين گفته اند كه تكلّم كردن در نماز در أوائل اسلام جائز بود،چنانچه از زيد بن ارقم منقول است كه كنّا نتكلّم فى الصلاه حتّى نزلت: وَ قُومُوا لِلّٰهِ قٰانِتِينَ فأمرنا بالسكون،و صدور اين كلام از سيّد انام-عليه و آله السلام-در زمانى بود كه تكلّم كردن در نماز منسوخ نشده بود،لهذا مأمومين با آنكه مى دانستند كه در نمازند،به خدمت حضرت عرضه داشتند كه ذو اليدين صادق است در

۱- (۱)) مصباح الشريعه:۱۹۱ باب ۹۱.

آنچه می گوید،شما دو رکعت نماز فرمود؛پس از اینجا ظاهر می شود که این تکلّم قبل از نسخ بود،چه اجماع امّت منعقد است که چون امام در نماز سهو کند مأموم تکلّم نباید کرد،بلکه تسبیح بایدش گفت،و چون ایشان تکلّم کردند معلوم می شود که پیش از نسخ بود.

و پوشیده نیست که این جواب ناصواب است،چه نسخ کلام در نماز-چنان که بعضی از علمای عامّه گفته اند-در مکّهٔ معظّمه بود،و قصّهٔ ذو الیدین در مدینهٔ منوّره.

فصل توجیهی برای مسلک شیخ

راقم حروف گوید: مناسب تر به مسلک شیخ مرحوم آن بود که در توجیه حدیث مذکور بفرمایند که سهو و نسیان در عدد رکعات نماز،و صدور خبر غیر مطابق واقع از مؤمن کامل و عارف واصل،بر طریقت مشایخ صوفیّه-دامت برکاتهم-بعید نیست،و نقص وی نباشد،بل کمال او است،چه عارف بعد از وصول به مقام حضور و قرب وصال حضرت ذی الجلال،انوار سلطان احدیّت بر او ظاهر شود،و وجود وهمی و اعتباری وی بالکلّیّه مضمحل در وجود إلهی گردد،و از جمیع ما سوی اللّه غافل و ذاهل شود،حتّی عن نفسه،و یحتمل که در مقام فنای تام باقی نماند،و اگر باقی ماند مبهوت و مرفوع القلم باشد.

چنانچه غزالی در ذیل تفسیر آیهٔ نور اشاره به آن نموده،در اثنای کلامی که دارد فرموده:کلام العشّاق فی حال السکر یطوی و لا یحکی.

پس بر صحابهٔ کبار لازم بود که حکایت قول آن جناب نکنند و آن را مطوی بدارند،

چه ممکن است که این سلام،با این کلام،از صاحب این مقام،در حال سکر و بی هوشی که مستغرق در بحر توحید بود به ظهور رسیده باشد،چنان چه ظاهر حدیث سابق که در طریق عامّه وارد است دلالت بر این دارد؛زیرا که نماز چهار رکعتی را به دو رکعت سلام دادن،و بی توقّف از جا بر خواستن،و به جانب چوبی رفتن،و بر او تکیه کردن،و بی سبب ظاهر غضبناک بودن،بعید است که از صاحب هوش که بر حال طبیعی باشد و محو جمال و جلال حضرت ذی الجلال نشده باشد صادر تواند شد.

و آنچه در آثار آمده که آن حضرت را در وقت نزول وحی حالی دست می داد که شبیه بود به حالت غش،و گاه بود که در غیر این وقت نیز از خویش می رفتند و می فرمودند:یا حمیراء!اشغلینی مؤیّد این مطلب تواند بود.

پس گوییم:چون آن حضرت از محو به صحو رجوع نمود برای تکمیل ناقصان، ذو الیدین به عرض اقدس رسانید که بعض ذلک قد کانت،سؤال نمود که احقّ ما یقول ذو الیدین؟چون عرض کردند:بلی،بر خواست و نماز را به چهار رکعت تمام کرد،و سجدهٔ سهو به جای تخلّل کلام اجنبی در اثنای نماز به جای آورد،چنان چه وظیفهٔ اهل تکلیف است.

و اشکالی که از این مقال به خاطر و خیال می آید که پس بنابراین وثوقی بر قول و فعل ایشان نباشد،مدفوع است به آنکه این حال شریف عزیز الوجود و قلیل المنال است، گاه گاهی میسّر شود،چنان چه فرمود:«إنّ لی مع اللّه وقتا لا یسعه ملک مقرّب،و لا نبی مرسل»پس در وقت تبلیغ،این حال نباشد،بلکه در این وقت چون از محو به صحو رجوع نموده،و زنگ از آیینهٔ خاطر عاطر زدوده،در غایت رزانت و متانت و ضیاء و صفا باشند.

و از آنچه بر سر دست آمده به ظهور می رسد که صدور خبر غیر مطابق واقع،از

مؤمن کامل و عارف واصل مانعی نـدارد،و نقص او نیست،بل کمال او است،و گویا به جهت همین معنی وارد شـده که مؤمن مردود الشـهاده است،زیرا که مؤمن در باطن چون متوجّه عالم قـدس و منزل اصـلی خود گردد،او را شوق و ذوق،و عشق و بی هوشـی روی دهـد،بر وجهی که از خود غافـل و ذاهـل گردد،و اصـلا او را شـهودی به خود نباشـد، فکیف بـالخبر و صـدقه أو کذبه؟و لهذا گوید:أنا من أهوی و من أهوی أنا،این حال را از مستان بادهٔ مجازی معلوم توان کرد،چه غالب آن است که چون از ایشان در این حال سؤال کنند،جواب ناصواب گویند،پس چه توقّع باشد از مستان بادهٔ حقیقی؟

)باده دردآلودتان مجنون کند)صاف اگر باشد ندانم چون کند

از حق نباید گذشت،نسبت کذب به راویان دادن،و قدح در حدیث مذکور کردن بسیار بهتر است از امثال این توجیهات،چنان چه پوشیده نیست.

و برخی از علمای اهل سنّت و جماعت در جواب چنین گفته اند که مراد این است که قصـر و نسـیان هیچ یک نبود،بلکه سهو بـود،و فرق این است که نسـیان:زوال صـورت است بـالکلّیه،بر وجهی که محتـاج باشـد به کسب جدیـد و تحصـیل ابتـدایی،به خلاف سـهو که عبارت است از:بقای صورت با غفلت از آن،پس به اندک التفاتی یا تنبّهی متذکّر تواند شد،و بنا بر این کذب لازم نیاید.

و معلـوم است که این جواب نیز نـاصواب است،چه اگر مراد این باشـد که قصـر و نسـیان هیـچ یـک نبود بلکه سـهو بود،دیگر حاجت به سؤال از صحابه که آیا ذو الیدین حق می گوید؟نبود،بلکه مناسب این حال آن بود که به محض تذکّر و تنبّه برخیزد و نماز را تمام کند،چه مفروض آن است که ساهی،به ادنی تنبیهی متنبّه می شود؛پس بایستی که حضـرت را به مجرّد اشعار ذو الیدین،شعور حاصل شود،و محتاج به سؤال نباشد.

راقم حروف گوید: در اخبار بسیار وارد است که آنچه از حضرت صادر شد سهو

نبود،بلکه اسها بود،و بنابراین ممکن است که مراد آن باشد که قصر و نسیان هیچ یک نبود،بلکه اسها بود و همان بحث سابق بعینه بر این وجه نیز وارد است.

فصل جواز اسها بر پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله

باید دانست که سهو بر پیغمبر روا نیست،امّا اسها چنان چه در اخبار بسیار وارد است،منافات با منصب پیغمبری ندارد،و دلیل عقلی که اصحاب بر آن اعتماد دارند نفی جواز آن نمی کند،چه حاصل آن دلیل این است که اگر سهو بر پیغمبر جائز باشد،جائز است که در هر حکم از احکام شرع سهو کند،بنابراین اعتماد بر ایشان و بر قول و فعل ایشان نشاید کرد؛پس لازم آید که مبعوث شدن ایشان بر خلق بی فایده باشد.

و ظاهر است که این دلیل بر تقدیر صحّت و تمامیّت،هرچند دلالت بر عدم جواز سهو که از شیطان است می کند،امّا دلالت بر عدم جواز اسها که از رحمن است نمی کند، چه اسهای پیغمبر در هر حکم از احکام شرع،چون خالی از حکمت و مصلحت است، بل منافی آن است،بر خدا روا نیست،پس ممکن نباشد وقوعا.

و حاصل،لازم نمی آید از عدم جواز سهو که خالی است از مصلحت،بل مستلزم مفاسد است،عدم جواز اسها که مشتمل بر مصلحت است،چنان چه در خبر صحیح وارد است:إنّ اللّه هو الّذی أنساه رحمه للامّه ألا تری لو أنّ رجلا صنع هذا العیر،و قیل:ما تقبل صلاتک،فمن دخل علیه الیوم ذلک قال:قد سنّ رسول اللّه و صارت اسوه (۱)

و در خبر دیگر وارد است:إنّما أراد اللّه عزّ و جلّ أن یفقههم (۲).

۱- (۱) فروع کافی ۳:۳۵۷ ح ۳.

۲- (۲) فروع کافی ۳:۳۵۶ ح ۳.

و از امثال این اخبار دانسته می شود که اسهای پیغمبر رحمتی بود از جناب احدیّت بر این امّت مرحومه،چون نمی خواست که ایشان در معرض تعییر و توبیخ در آیند،بلکه می خواست که متسنّن باشند به سنّت پیغمبر،و دانند که سهو در نماز را چه نحو تدارک کنند،فحمدا للّه ثمّ حمدا للّه.

مؤیّد آنچه گفته شد آن است که در طریق عامّه و خاصّه وارد است که پیغمبر خدا در معرس خوابید تا آنکه آفتاب طالع شد،و نماز صبح از او فوت شد،و جمعی که انکار سهو آن حضرت کرده اند،انکار انامهٔ او نکرده اند-چنان چه شیخ شهید تصرح به آن نموده-و گفته اند که بنای انامه بر مصلحت امّت بوده.

چنان چه در کافی از امام به حق ناطق،جعفر بن محمّد صادق علیهما السّلام مروی است:إنّ اللّه یحتجّ علی العباد بما آتاهم و عرّفهم،ثمّ أرسل إلیهم رسولا و أنزل علیهم الکتاب،فأمر فیه و نهی،أمر فیه بالصلاه و الصیام،فنام رسول اللّه عن الصلاه،فقال:أنا أنیمک و أوقظک، فإذا قمت فصلّ،لیعلموا إذا أصابهم ذلک کیف یصنعون؟لیس کما یقولون إذا نام هلک،و کذلک الصیام،أنا أمرضک،و أنا اصحّک،فإذا شفیتک فاقضه،الحدیث. (۱)

و چون انامه که مفوّت اصل صلاه است بنا بر مصلحت جائز باشد،اسها که در او تدارک توان کرد،بنابراین مصلحت جائز باشد به طریق اولی؛و حاصل دلیلی که دلالت کند بر عدم جواز اسها عقلا و نقلا نایاب است.

و روایت زراره از حضرت باقر علیه السّلام که گفت:پرسیدم از آن حضرت که آیا پیغمبر خدا هرگز سجدتین سهو کرد؟فرمود:«و لا سجدهما فقیه» (۲)با آنکه غیر صحیح السند است،دلالت بر آن کند که آن حضرت در مدّت عمر شریف سهو که از شیطان است و

۱- (۱)) اصول الکافی ۱:۱۶۴-۱۶۵.

۲- (۲)) التهذیب ۲:۳۵۰-۳۵۱.

مستلزم مفاسد بسیار نفرموده اند،و این منافات با اسها که از رحمت و مبتنی است بر ضربی از حکمت و مصلحت ندارد.

و لهذا عالی حضرات:رئیس المحدّثین محمّد بن بابویه،و محمّد بن الحسن بن الولید،و ثقه الإسلام محمّد بن یعقوب کلینی قائل به اسهای آن حضرت شده اند،و می نماید که حق با ایشان باشد،چه تأویل اخباری که دلالت دارد بر اسهای آن حضرت- چنانچه در طریق عامّه و خاصّه مذکور است-بی وجه خواهد بود.

و حمل این اخبار بر تقیّه،و خصوصا اخبار ابتدائیّه که معصوم در آن اخبار،بی سابقۀ سؤال،ابتدا فرموده بیان نموده اند-مانند صحیحۀ سعید اعرج-بی وجه تر خواهد بود، چنانچه بر متأمّل زیرک صاحب هوش مفتوح الکوش پوشیده نیست.فعلیك بالتأمّل الصادق مع ملاحظه أطراف الکلام،و العلم عند اللّه و عند أهله علیهم السّلام.

فصل تحقیقی راجع به عقائد صوفیّه و اقسام آنها

راقم حروف گوید: آنچه آخوند مرحوم در أوّل جواب ذکر کرده که فرقۀ صوفیّه ناجیه عمل به ظواهر شرع شریف نبوی صلّی اللّه علیه و آله کنند با آنچه از شیخ ایشان-که به اعتقاد او در هر باب افضل از جمیع مشایخ صوفیّه بود-نقل فرموده منافات دارد،چه در ظاهر شرع آن حضرت نیست که چون مؤمن کامل در تشهّد أوّل به مقام حضور رسد سلام گوید،و از نماز منصرف شود،و نماز را تمام نکند،چنانچه از ظاهر جواب شیخ مرحوم ظاهر می شود.

با آنکه فرق میان طریقۀ فقها که مبتنی بر ظاهر شرع است،و طریقۀ صوفیّه بسیار

است،چه فقها اثبات مطالب عقلیّه و نقلیّه را به دلیل و برهان کننـد،و صوفیّه به مکاشـفه و عیان،و گویند که عارف آن است که از دیده گوید،و عاقل از شنیده،شنیده کی بود مانند دیده.

فقهـا وجود مطلق را اعتباری داننـد،و مقول به تشـکیک،و از معقولات ثانیه،و مشترک میان جملـهٔ موجودات،و صوفیّه آن را به حقیقت واجب الوجود دانند،و گویند که به قیود تعیّنات اعتباریّه در لباس کثرت ظهور کرد؛و امثال این مغایرت و مخالفت بین الطریقتین اصولا و فروعا بسیار است که ذکر آنها موجب تطویل و نامناسب مقام است، لیکن چون آخوند مرحوم اشاره فرموده اند که اصناف صوفیّه بسیارند،و در میان ایشان نیک و بد می باشند،تمیز میان اینها باید کرد،مناسب است که در این فصل ذکر اصـناف ایشـان کرده شود تا بـد و نیک ایشان از هم ممتاز شونـد،و سالکان و مسترشـدان،بینا و دانا گردنـد،و به اغوا و اضـلال شیاطین جنّ و انس که چون غولان بادیهٔ سرابند،در تیه غوایت و ضلالت،حیران و سرگردان نمانند،و به ساحل بحر مراد رسند.

)دور است سرِ آب در این بادیه هشدار)تا غول بیابان نفریبد ز سرابت

اهل تصوّف چنـدین گروه انـد،گروهی اهل هـدایت انـد که به حق رسیدند،و ملازم شـرع شـده،به قـدر سـر مویی از احکام و حـدود آن تجاوز ننموده انـد،و سایر گروه از اهل ضـلالت انـد،که خود را نسبت به ایشان داده،ایشان را چون خویشان بـد نام کرده اند.

)گروهی نیک نامی بردن از عشق)گروهی عشق را بد نام کردند

... (۱)

۱- (۱)) محقق خواجویی از اینجـا به ذکر فرق دوازده گانـهٔ صوفیّه پرداخته که عینـا همـان مطالبی است که در رسالـهٔ وحـدت وجود او آمده است،با این تفاوت که دو عبارت منقول از شیخ بهائی و علامهٔ حلّی در آن رساله

فصل جواب از شبهۀ صوفیّه

شبهتی در اینجا زحمت دهد و گوید که حرف در اعمال نیست،بل کلام در اعتقادات است،و عامّۀ صوفیّۀ وحدتیّه را اعتقاد آن است که واجب الوجود به حقیقت،نفس وجود مطلق است،و هر موجودی به حقیقت،واجب الوجود است.

)چه ممکن گردِ امکان برفشاند)به جز واجب دگر چیزی نماند

و گویند:ما را به مکاشفه و مجاهده محقّق شده که غیر ذات حق،موجود نیست الاّ به طریق تخیّل و مجاز،و تحقیق نزد ما آن است که شاعر اشارت به آن کرد:

)در عالم معرفت چه کردم گذری)افتاد مرا به راه وحدت نظری

)بس طرفه حکایتی و نادر خبری)یک دست و صد آستین دو صد جیب و سری

این با آنکه خلاف بدیهۀ عقل است عین کفر و الحاد است.

گوییم:حال نه بر این منوال است،چه محقّقان صوفیّۀ ناجیه گویند که مراد به وحدت وجود آن است که چون سالک به مقام محو و فنا رسد که نهایت سفر او است،در این مقام موجودی در نظر او نیست الاّ واجب الوجود،چه او در این مقام از خلق به حق محجوب است،چنان که در بدو سلوک از حق به خلق محجوب بود.

شرح خطبهٔ شقشقیه علّامه میرزا ابو المعالی کلباسی(۱۳۱۵ ه.ق) تحقیق:مجید هادی زاده

اشاره

نوشتهٔ حاضر،رساله ای است میانه کوتاه،که علّامه میرزا ابو المعالی کلباسی اصفهانی، آن را با هدف گزارش خطبهٔ معروف شقشقیهٔ سرور دین باوران،حضرت علیّ بن ابیطالب علیه السّلام به دست داده است.مؤلّف این رساله میرزا ابو المعالی محمّد،فرزند علاّمهٔ عظیم القدر شیخ محمّد ابراهیم کلباسی اصفهانی؛در شعبان سال ۱۲۴۷ ه.ق در اصفهان به دنیا آمد.در همین شهر به تحصیل علم پرداخت و محضر نامورانی همچون پدر علاّمه،فقیه بزرگ سیّد محمّد شهشهانی،و استاد مؤسّس سیّد حسن مدرّس مطلق را درک کرد.علاّمه امین عاملی (۱)او را با عبارت«لم یکن فی عصره أشدّ انکبابا منه علی الاشتغال»ستوده است.میرزا ابو المعالی نه تنها در دانش های رسمی که در شماری از دیگر علوم آن روزگار نیز به مرتبهٔ استادی رسید؛ریخته های گونه گون قلم او که در حوزه های دانش های قرآنی،فقهی،اصولی،رجالی،حکمی،کلامی،ریاضی و جز آن

۱- (۱)) أعیان الشیعه ۲:۴۳۳ ستون ۱.

پدید آمده اند،نشان از قدرت والای او در دو حیطهٔ دانش اندوزی و تألیف دارند.امین عاملی (1)۶۵ رساله از رسائل او را نام برده است.کلباسی سرانجام در روز چهارشنبه ۲۷ صفر سال ۱۳۱۵ ه.ق درگذشت و در تخت پولاد اصفهان آرام گرفت.فرزند دانشمند او،میرزا ابو الهدی در رسالهٔ«البدر التمام فی أحوال الوالد القمقام» (2)به تفصیل به گزارش زندگانی پدر و نیز نیای خویش پرداخته است.

در میان آثار کلباسی،رسالهٔ شرح خطبهٔ شقشقیّه-که گویا مؤلّف آن را به نام خاصّی نخوانده است-،نشان از دلبستگی های حدیث پژوهانهٔ او دارد.این رساله-که در ریحانه الأدب (3)به اشتباه آن را«شرح الخطبه الدمشقیّه»خوانده اند-در شماری از مصادر کتابشناسی و تراجم نگاری یاد شده است.رساله براساس دیدگاههای زبان شناسانه تنظیم شده،و توضیحات لغوی و گاه دستوری بیشترین درونمایهٔ آن را تشکیل می دهد.در این میان،آثار واژه شناسانی همچون جوهری،فیروزآبادی،و فیّومی بیشترین توجّه مؤلّف را به خود جلب کرده،و دست افزار اصلی او در نگارش این گزارش بوده است.

کتابی«نهایه»نام،که در یک مورد به روشنی«النهایه الأثیریّه»خوانده شده نیز در شمار همین دست افزارها است؛امّا افسوس که راقم این سطور به چیستی آن کتاب پی نبرد.چه آنچه به نقل از النهایه به جای جای رسالهٔ حاضر راه یافته است،به هیچ روی با آنچه بر برگهای النهایهٔ نامبردار ابن اثیر جزری مضبوط است،یکسان نمی نماید.

و درود بر پیامبر ما و خاندان برگزیده اش

ص:۲۰۶

۱- (۱)) أعیان الشیعه ۲:۴۳۳ ستون ۱.

۲- (۲)) این رساله،در نهایت مجموعهٔ رسائل اصولی پدر،عرضه شده است.

۳- (۳)) ریحانه الأدب ۷:۲۶۹ شماره ۱۱.

@تصوير

ص :٢٠٧

@تصویر

@تصویرتصویر صفحهٔ اوّل نسخهٔ اصل به خط مؤلّف

ص :۲۰۹

@تصویر تصویر صفحهٔ آخر نسخهٔ اصل به خط مؤلّف

[۳] و من خطبه له علیه السّلام المعروفه بالشّقشقیّه و المقمّصیّه

أما و اللّه لقد تقمّصها فلان،و إنّه لیعلم أنّ محلّی منها،محلّ القطب من الرّحی.ینحدر عنّی السّیل و لا یرقی إلیّ الطّیر.

فسدلت دونها ثوبا و طویت عنها کشحا.و طفقت أرتئی بین أن أصول بید جذّاء،أو أصبر علی طخیه عمیاء؛یهرم فیها الکبیر و یشیب فیها الصّغیر،و یکدح فیها مؤمن حتّی یلقی ربّه.

فرأیت أنّ الصّبر علی هاتا أحجی؛فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجا.أری تراثی نهبا.

حتّی مضی الأوّل لسبیله،فأدلی بها إلی فلان بعده.

ثمّ تمثّل بقول الأعشی:

)شتّان ما یومی علی کورها)و یوم حیّان أخی جابر

فیا عجبا!بینا هو یستقیلها فی حیاته إذ عقدها لآخر بعد وفاته،لشدّ ما تشطّرا ضرعیها.

فصیّرها فی حوزه خشناء:یغلظ کلمها و یخشن مسّها،و یکثر العثار فیها و الإعتذار منها؛فصاحبها کراکب الصّعبه؛إن أشنق لها خرم و إن أسلس لها تقحّم فمنی النّاس لعمر اللّه بخبط و شماس و تلوّن و اعتراض؛فصبرت علی طول المدّه و شدّه المحنه.

حتّی إذا مضی لسبیله جعلها فی جماعه زعم أنّی أحدهم.فیا للّه و للشّوری.متی اعترض الرّیب فیّ مع الأوّل منهم حتّی صرت أقرن إلی هذه النّظائر.لکنّنی أسففت إذ أسفّوا

و طرت إذ طاروا؛فصغی رجل منهم لضغنه و مال الآخر لصهره،مع هن و هن.

إلی أن قام ثالث القوم نافجا حضنیه بین نثیله و معتلفه.

و قام معه بنو أبیه یخضمون مال اللّه خضم الإبل نبته الرّبیع،إلی أن انتکث علیه فتله،و أجهز علیه عمله و کبت به بطنته.

فما راعنی إلاّ و النّاس إلیّ کعرف الضّبع،ینثالون علیّ من کلّ وجه،حتّی لقد وطئ الحسنان و شقّ عطفای،مجتمعین حولی کربیضه الغنم.فلمّا نهضت بالأمر نکثت طائفه و مرقت أخری و فسق آخرون.کأنّهم لم یسمعوا اللّه سبحانه یقول:تلک الدّار الآخره نجعلها للّذین لا یریدون علوّا فی الأرض و لا فسادا و العاقبه للمتّقین؟بلی و اللّه لقد سمعوها و وعوها و لکنّهم حلیت الدّنیا فی أعینهم وراقهم زبرجها.

أما و الّذی فلق الحبّه و برأ النّسمه:لو لا حضور الحاضر و قیام الحجّه بوجود النّاصر،و ما أخذ اللّه علی العلماء ألاّ یقارّوا علی کظّه ظالم و لا سغب مظلوم،لألقیت حبلها علی غاربها، و لسقیت آخرها بکأس أوّلها،و لألفیتم دنیاکم هذه أزهد عندی من عفطه عنز.

قالوا:و قام إلیه رجل من أهل السّواد عند بلوغه علیه السّلام،إلی هذا الموضع من خطبته فناوله کتابا،فأقبل ینظر فیه.فلمّا فرغ من قراءته قال له إبن عبّاس رحمه اللّه.یا أمیر المؤمنین لو اطّردت مقالتک من حیث أفضیت.

فقال:هیهات یابن عبّاس،تلک شقشقه هدرت ثمّ قرّت.

قال ابن عبّاس:فو اللّه ما أسفت علی کلام قطّ کأسفی علی ذلک الکلام ألاّ یکون أمیر المؤمنین علیه السّلام بلغ منه حیث أراد.

[قال الشریف،رضی اللّه عنه]:قوله علیه السّلام فی هذه الخطبه«کراکب الصّعبه إن أشنق لها خرم و إن أسلس لها تقحّم»یرید أنّه إذا شدّد علیها فی جذب الزّمام و هی تنازعه

رأسها خرم أنفها،و إن أرخى لها شيئا مع صعوبتها تقحّمت به فلم يملكها؛يقال:

أشنق النّاقه إذا جذب رأسها بالزّمام فرفعه.و شنقها أيضا،ذكر ذلك ابن السكيت فى «إصلاح المنطق».و إنّما قال عليه السّلام«أشنق لها»و لم يقل«أشنقها»،لأنّه جعله فى مقابله قوله:«أسلس لها»،فكأنّه عليه السّلام قال:إن رفع لها رأسها بالزّمام يعنى أمسكه عليها.

[و أضيفت فى بعض النسخ المخطوطه من النهج،بعد تفسير السيّد،العباره التاليه:]

و فى الحديث أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله،خطب على ناقته و قد شنق لها و هى تقصع بجرّتها.و من الشّاهد على أنّ«شنق»بمعنى«أشنق»قول عدّى بن زيد العبادىّ:

)ساءها مابها تبيّن فى الأى)دى و إشناقها إلى الأعناق

أى تعليقها.يقول:ساء هذه الناقه ما بسببنا ظهر فى أيديها و رفع رأسها إلى الأعناق و هو ممّا يصعب عليها.

ص :۲۱۳

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم قوله عليه السّلام:«أما»-بالفتح و التخفيف-:حرف التنبيه،نحو ألا-و المعربون يعبّرون عنها على ما يظهر من«المغنى» (۱)ب:حرف الاستفتاح.و تكثر قبل القسم على ما صرّح به فيه (۲).

قوله عليه السّلام:«لقد تقمّصها».«اللام»لام جواب القسم،نحو قوله-سبحانه-: تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنٰا (۳)،و قوله-سبحانه-: تَاللّٰهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنٰامَكُمْ (۴).

و الضمير راجع إلى الخلافه.و لم يذكرها لظهورها،كما فى قوله-سبحانه-: حَتّٰى تَوٰارَتْ بِالْحِجٰابِ (۵)حيث رجع الضمير إلى الشمس.فالمرجع من باب المتقدّم ذكره حكما بناء على تعميمه لصوره عدم تعقّب الضمير بالمرجع كما هو الأوجه لو كان (۶)الخطبه غير مسبوقه بشيء فى كلام سائل أو غير سائل؛أو كانت مسبوقه بما لا يرتبط بالخلافه فى كلام سائل أو غير سائل.

۱- (۱) مغنى اللبيب ۱:۷۸.

۲- (۲) نفس المصدر.

۳- (۳) يوسف:۹۱.

۴- (۴) الأنبياء:۵۷.

۵- (۵) ص:۳۲.

۶- (۶) كذا.

و يمكن أن يكون من باب المتقدّم ذكره معنى بدلاله سياق الكلام بناء على تعميم السياق فى المتقدّم المعنوىّ لسياق كلام غير المتكلّم كما هو الأوجه،بناء على إحدى الروايتين فى إنشاء الخطبه من أنّه لمّا بويع أمير المؤمنين بالخلافه ناداه رجل من أهل الصفّ و هو على المنبر:«ما الّذى أبطأ بك إلى الآن؟»؛فقال عليه السّلام:«أما و اللّه...إلى آخره».

و يمكن أن يكون من باب المتقدّم ذكره لفظا تحقيقا،بناء على الروايه الأخرى (1)من أنّه ذكر الخلافه عنده عليه السّلام،فقال عليه السّلام:«أما و اللّه»...إلى آخره؛أو بناء على عمومه لصوره تقدّم اللفظ فى كلام غير المتكلّم كما هو الأوجه.

و قد حرّرنا الكلام فى أقسام مرجع الضمير فى الأصول.

و هو عليه السّلام قد استعار للخلافه«القميص»،و كنّى عن تلبّسه بها ب«التقمّص»كما يقال:

تدرّع و تردّى و تمندل.

قال فى المجمع (2):«القميص:الثوب الّذى يلبس،و الجمع:القمصان و الأقمصه.و تقمّص القميص:لبسه؛و تقمّص الخلافه:لبسها كالقميص».

و من استعمال القميص فى الثوب الملبوس قوله سبحانه: وَ جٰاؤُ عَلىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ (3)،و كذا قوله سبحانه: إِنْ كٰانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ ...* وَ إِنْ كٰانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ... (4).

قوله عليه السّلام:«فلان».المقصود به:أبو بكر.و عدم التصريح به إمّا من جهه نوع تقيّه كما قيل؛أو عدم الإعتناء،كما هو المتعارف كما يقال:و بعض قال كذا.

و فى بعض النسخ:«ابن أبى قحافه»؛و فى آخر:«أخو تميم».

ص: 215

1- (1) سيأتى الروايتان[منه].

2- (2) مجمع البحرين 3:548.

3- (3) يوسف:18.

4- (4) يوسف:27-26.

قوله علیه السّلام:«محلّ القطب من الرحی».«قطب الرحی»کقفل علی ما فی المصباح (۱)و مثلّثه علی ما فی الصحاح (۲)و کعنق أیضا علی ما فی القاموس (۳):حدیده تدور الرحی علیها.

و ما فی القاموس:«تدور علی الرحی» (۴)،سهو.

و«القطب»-بالضمّ،علی ما أعرب فی الصحاح (۵):«کوکب بین الجدی و الفرقدین یدور علیه الفلک»؛قال:«و فلان قطب بنی فلان أی:سیّدهم الّذی یدور علیه أمرهم».فذکر انّه یقال لصاحب الجیش:قطب رحی الحرب.

و فی القاموس (۶):«و بالضمّ:نجم تبنی علیه القبله؛و:سیّد القوم؛و:ملاک الشیء و مداره»،انتهی.

و لعلّ الظاهر کون القطب مطلق المدار و الملاک.

و أمّا«الرّحی»،فقال فی الصحاح (۷):«الرّحی:معروفه،مؤنثه.و الألف منقلبه من الیاء، تقول:هما رحیان».

ثمّ قال:«و کلّ من مدّ قال:رحاء و رحاء ان و أرحیه،مثل عطاء و عطاء ان و أعطیه، جعلها منقلبه من الواو،و لا أدری ما حجّته و ما صحّته؟».

و فی المجمع (۸):«و الرحی:معروفه،مؤنّثه مقصوره.و الأصل فیها علی ما قالوه:رحی، قلبت الیاء ألفا و حذفت لإلتقاء الساکنین بین الألف و التنوین.و المنقلبه عن الیاء تکتب بالیاء فرقا بینها و بین المنقلبه عن الواو.و تقول فی تصریفها:رحی،رحیان».

۱- (۱)) المصباح المنیر:۶۹۶.

۲- (۲)) صحاح اللغه ۱:۲۰۴ القائمه ۱.

۳- (۳)) القاموس المحیط:۱۳۰ القائمه ۱.

۴- (۴)) الظاهر أنّ نسخه المصنّف تختلف مع ما بأیدینا الآن من القاموس،إذ فیه صریحا:«حدیده تدور علیها الرحی».

۵- (۵)) صحاح اللغه ۱:۲۰۴ القائمه ۱.

۶- (۶)) القاموس المحیط:۱۳۰ القائمه ۱.

۷- (۷)) صحاح اللغه ۶:۲۳۵۳ القائمه ۲.

۸- (۸)) مجمع البحرین ۲:۱۶۱.

و المعنى:تدور الخلافه علىّ كما يدور الرحى على قطبها.و الغرض استحقاقه للخلافه دون غيره.

قوله عليه السّلام:«ينحدر عنّى السيل و لا يرقى إلىّ الطير».«الانحدار»:الإنحطاط من علو إلى سفل.و«الحدر»:الحطّ،و منه المحادر فى تحديد الوجه فى طائفه من عبارات الفقهاء (۱)بكونه من شعر الرأس إلى محادر شعر الذقن.و الفعل:حدر؛و هو على ما فى القاموس (۲)من باب نصر و كرم.

و قال فى القاموس (۳):«سال يسيل سيلا و سيلانا:جرى»؛ثمّ قال:«و السيل:الماء الكثير السائل،جمعه:سيول».

و فى المصباح (۴):«السيل معروف،جمعه:سيول.و هو مصدر فى الأصل من سال الماء يسيل من باب باع سيلا و سيلانا:إذا طغى و جرى؛ثمّ قلب السيل فى المجتمع من الماء الجارى فى الأوديه».

و فى القاموس (۵):«رقى إليه كرضى:صعد،كارتقى و ترقّى».

و بالجمله،فقد شبّه نفسه بالجبل الكامل فى الرفعه،فأثبت انحدار السيل عن نفسه و عدم ارتقاء الطير إليها.و كمال الارتفاع يستفاد من الثانى،إذ ليس كلّ ما ينحدر عنه السيل فى الارتفاع على حدّ لا يرتقى إليه الطير.

و الغرض من«السيل»هو العلوم و الكمالات.

قوله عليه السّلام:«فسدلت دونها ثوبا».أى:أعرضت عنها؛من سدل الثوب يسدل بالضمّ أى:أرخاه و أرسله.

۱- (۱)) فانظر مثلا:المبسوط ۱:۲۰،السرائر ۱:۱۰۰،تذكره الفقهاء ۱:۱۵۶.

۲- (۲)) القاموس المحيط:۳۴۹ القائمه ۱.

۳- (۳)) نفس المصدر:۹۳۶ القائمه ۱.

۴- (۴)) المصباح المنير:۴۰۷.

۵- (۵)) القاموس المحيط:۱۱۸۵ القائمه ۲.

و فى الصحاح (۱):«يقال:هذا دون ذاك أى:أقرب منه».

و فى المصباح (۲):«و هذا دون ذلك على الظرف أى:أقرب منه»؛و الظاهر انّ المقصود بالأقرب هو القريب.

قوله عليه السّلام:«و طويت عنها كشحا».يقال:طويته طيّا من باب رمى.

و«الكشح»على ما فى الصحاح (۳):«ما بين الخاصره إلى الضلع الخلف».

قال فى المجمع (۴):«قاله الجوهرىّ».و ظاهره التعريض.

و«الخاصره»بالخاء المعجمه و الصاد المهمله المكسوره:ما بين رأس الورك و أسفل الأضلاع على ما فى المجمع (۵)؛و:الضلع من الحيوان بكسر الضاد المعجمه و فتح اللام كما عن لغه الحجاز،و سكونها كما عن لغه بنى تميم.و هى أنثى؛و الجمع:أضلع و أضلاع و ضلوع.

و«الخلف»على ما فى المجمع (۶):أقصر أضلاع الجنب.و هو بالفتح،و قد صرّح به بعض أيضا؛و الضلع الأقصر هو أسفل الأضلاع.

فعلى ما ذكر منتهى كلّ من الخاصره و الكشح متّحد،فلا معنى لجعل الكشح ما بين الخاصره و الضلع الخلف؛إذ لا واسطه فى البين فرضا؛فتعريض المجمع فى الموقع.

و فسّر الخاصره فى الصحاح (۷)ب:الشاكله؛و الشاكله ب:الطفطفه (۸)؛و الطفطفه ب:

الخاصره (۹)؛و تفسيره كما ترى لا يسمن و لا يغنى من جوع.

و بما سمعت يظهر الحال فى تفسير الكشح ب:ما بين الخاصره و الجنب كما عن النهايه الأثيريّه،و به فسّر ابن أبى الحديد (۱۰)،إذ الضلع الخلف من الجنب حيث إنّه أقصر أضلاعه،

۱- ((۱)) صحاح اللغه ۵:۲۱۱۵ القائمه ۱.

۲- ((۲)) المصباح المنير:۲۷۸.

۳- ((۳)) صحاح اللغه ۱:۳۹۹ القائمه ۱.

۴- ((۴)) مجمع البحرين ۴:۴۴.

۵- ((۵)) نفس المصدر ۱:۶۵۳.

۶- ((۶)) نفس المصدر أيضا ۱:۶۸۸.

۷- ((۷)) صحاح اللغه ۲:۶۴۶ القائمه ۱.

۸- ((۸)) نفس المصدر ۵:۱۷۳۶ القائمه ۱.

٩- (٩)) نفس المصدر أيضا ۴:۱۳۹۶ القائمه ۱.

١٠- (١٠)) شرح ابن أبی الحدید ۱:۱۵۱.

فالخاصره تنتهی بالجنب و الجنب خارج عن الخاصره و الکشح؛فلا معنی ل«ما بین الخاصره و الجنب»،لعدم توسّط الواسطه فرضا.

و فسّر ابن میثم (۱)ب«الخاصره»،و کذا السیّد السند الجزائریّ فی الأنوار النعمانیّه؛و لا بأس به..و بالجمله فالغرض الإعراض.

قیل:إنّه تنزیل لها منزله المأکول الّذی یمتنع من أکله فلم یشتمل علیه کشحه.

أقول:فاستعیر إخلاء الکشح عن المأکول عن الإعراض عن الخلافه؛و ربّما یرشد إلی ذلک قوله علیه السّلام فی بعض الخطب (۲)فی صفه النبیّ صلّی اللّه علیه و آله:«أهضم اهل الدنیا کشحا و أخمصهم من الدنیا بطنا»،أراد التفاته کما یفعل المعرض عمّن فی جانبه کما قال:

)طوی کشحه عنّی و أعرض جانبا (۳)

أقول:فاستعیر طیّ الکشح عمّن فی الجانب إعراضا عن الإعراض عن الخلافه.و علی ذلک یمکن أن یکون الکشح المطویّ هو الکشح الّذی فی جانب المعرض عنه؛و یمکن أن یکون هو الکشح المقابل.

لکن مقتضی ما قاله ابن أبی الحدید (۴):«و هو مثل؛قالوا:لأنّ من کان إلی جانبک الأیمن مثلا فطویت کشحک الأیسر فقد ملت عنه»؛هو الأخیر؛و هو الأظهر.

قوله علیه السّلام:«و طفقت».«طفق»من أفعال المقاربه.و هی علی ثلاثه أنواع:

ما وضع للدلاله علی قرب الخبر للمسمّی باسمه،و هو ثلاثه:کاد و کرب و أوشک.

و ما وضع للدلاله علی رجاء المتکلّم الخبر فی الإستقبال،و هو ثلاثه أیضا:عسی و حری و اخلولق.

۱- ((۱)) شرح إبن میثم ۱:۲۵۳.

۲- ((۲)) نهج البلاغه الخطبه ۲۲۸:۱۶۰.

۳- ((۳)) کما أورده ابن میثم فی شرحه ۱:۲۵۵،و الطریحی فی مجمع البحرین ۴:۴۴.

۴- ((۴)) شرح ابن أبی الحدید ۱.۱۵۱.

و ما وضع للدلاله على شروع المسمّى باسمه فى خبره،نحو:أنشأ و طفق و طبق بالموحّده و علق و أخذ و قام و جعل،و عن بعضهم إنهائه إلى اثنين و عشرين.

فقوله:«طفقت»بمعنى:أخذت و قمت و شرعت.

قال فى المجمع (1):«قوله تعالى: وَ طَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ (2)أى:جعلا يلصقان عليهما من ورق الجنّه؛من قولهم:طفق يفعل كذا يطفق طفقا أى:جعل يفعل كذا،و بعضهم يقول:طفق بالفتح طفوقا».

و الظاهر أنّه إلى قوله:«فصبرت و فى العين قذى و فى الحلق شجى»من باب تفصيل إجمال سدل الثوب و طىّ الكشح،و إلاّ فلا معنى لذلك بعدهما.

قوله عليه السّلام:«أرتئى».بفتح الأوّل و كسر الهمزه بين التاء و الياء،افتعال من الرأى،و هو من باب المتكلّم وحده.و لا يمكن أن يكون من الرويّه بتشديد الياء بقلب الواو همزه،بعد صحّه القلب؛إذ الرويّه اسم المصدر من باب«روى فى الأمر ترويه»،و لم يستعمل روى مجرّدا بمعنى التفكّر.

و فى بعض فقرات كلامه فى صفه من يتصدّر للحكم بين الأمّه (3):«و ليس لذلك بأهل حتّى إذا ارتوى من آجن».

و عنه عليه السّلام:«من عمل بالرأى و المقائيس قد ارتوى من آجن»؛و هو من:روى من الماء ريّا كما صرّح به فى المجمع (4).

قوله عليه السّلام:«أصول».يقال:صال أى:حمل نفسه على الأمر بقوّه؛فالغرض القيام على إقامه الخلافه.

قوله عليه السّلام:«بيد جذّاء».بالجيم المعجمه،و الدال المعجمه أو المهمله،أى:يد مقطوعه.

١- (1) مجمع البحرين ٣:٥٢.

٢- (2) الأعراف:٢٢،طه:١٢١.

٣- (3) نهج البلاغه،الكلمه ١٧:٥٩.

٤- (4) مجمع البحرين ٢:٢٥٤.

قيل:«أو مكسوره»؛و هو كنايه عن عدم المعين و الناصر.

قوله عليه السّلام:«على طخيه».«الطخيه»بالطاء المهمله و الخاء المعجمه:الظلمه؛و منه:

الليله الطخيآء بالمدّ؛و الغرض التباس أمر الخلافه.و من هذا القبيل:كلمه طخياء:لما لا يهتدى إلى المقصود بها.

و استعاره الطخيه عن الالتباس من باب تشبيه المعقول بالمحسوس،و وجه المشابهه عدم الإهتداء إلى الحقّ فى الالتباس،كما لا يهتدى فى الظلمه إلى المطلوب.

قوله عليه السّلام:«عمياء».تأكيد للظلمه.و توصيف«الطخيه»بها على وجه الاستعاره بملاحظه أنّ الأعمى لمّا لم يكن يهتدى إلى مطالبه كذلك هذه الظلمه لا يهتدى فيها للحقّ؛ فالغرض شدّه عدم الإهتداء إلى الحقّ فى التباس أمر الخلافه.

و هى بالفتح:مؤنّث أعمى.

و الظاهر بل بلا إشكال،على ما تقضى به ملاحظه القاموس (۱)و المصباح (۲)و المجمع (۳):انّها بالقصر.

و الحاصل:إنّى شرعت فى التفكّر بين الصوله و الحمله على من حاز الخلافه و غصبها،و الصبر على ظلمه خلافتهم و ظلاله الخلق فيها و عماهم عن الحقّ.

قوله عليه السّلام:«يهرم».بالفتح من باب فرح.و فى المجمع (۴):«الهرم بالتحريك:كبر السن».

لكن فسّره ابن ميثم (۵)ب:«شدّه كبر السن».

و الظاهر أنّه مطلق الكبر،إلّا أنّ المقصود به هنا شدّه الكبر من باب إطلاق الكلّىّ على الفرد،بقرينه الإسناد إلى الكبير.

۱- (۱)) القاموس المحيط:۱۲۰۸ القائمه ۱.

۲- (۲)) المصباح المنير:۵۸۹.

۳- (۳)) مجمع البحرين ۳:۲۵۶.

۴- (۴)) نفس المصدر ۴:۴۲۳.

۵- (۵)) شرح إبن ميثم ۱:۲۵۳.

قوله علیه السّلام:«و یشیب فیها الصغیر».من باب باع یبیع.و دعوی الشیب کالهرم إمّا من جهه طول مدّه الطخیه أی:الخلافه الباطله،أو من جهه شدّه المحنه،أو من الجهتین؛کما یرشد إلیه قوله علیه السّلام بعد ذلک:«فصبرت علی طول المدّه و شدّه المحنه».

إلاّ أن یقال:انّه بالنسبه إلی زمان عمر،و لا یطّرد فی زمان أبی بکر فلا إرشاد فیه،لکون الدعوی المذکوره من الجهتین.

بل نقول:إنّ مقتضی ما ذکر من انّ مدّه خلافه أبی بکر سنتان و ستّه أشهر و أیّام،هو کون الغرض هو الجهه الثانیه.

قوله علیه السّلام:«و یکدح فیها مؤمن حتّی یلقی ربّه».«الکدح»:السعی بالمشقّه.و المقصود هنا:أنّ المؤمن یتحمّل المشاقّ و الشدائد فی ملازمه الحقّ الّذی عرفه و تعلّق بذیله، أو یجتهد و یکدّ فی طلب الحقّ،و لا یصل إلیه حتّی یموت.إلاّ أنّ الأظهر الأوّل،لعدم صدق المؤمن و فرض عدم حصول الایمان لأحد علی الثانی؛مع أنّ الثانی إنّما یتمّ لو لم یتّبع أمیر المؤمنین علیه السّلام أحد،و لیس کذلک،لاتّباع سلمان و أبی ذر و مقداد له علیه السّلام.

و یمکن أن یکون المقصود ب«المؤمن»هو نفسه الشریفه؛و الغرض تحمّل المشقّه فی ملازمه الحقّ.

قوله علیه السّلام:«فرأیت الصبر علی هاتا».أی:الطخیه.و«تا»اسم للإشاره.

و«الهاء»للتنبیه کما فی«هذا».

و فی بعض النسخ:«هاتی»،و هو صحیح أیضا حیث إنّ«تی»اسم الإشاره أیضا،و «الهاء»للتنبیه.

قوله علیه السّلام:«أحجی».أی:أوفق بالعقل.«الحجی»بالکسر و القصر:العقل.

قوله علیه السّلام:«و فی العین قذی».«القذی»بالفتح و القصر:ما یقع فی العین و الشراب

من تراب أو تبن أو وسخ أو غير ذلک.ذکره فی المجمع (۱)فی مادّه قذی،کالقاموس (۲).

و قال فی المجمع (۳)فی مادّه شجی:«القذی:ما یقع فی العین فیؤذیها،کالغبار و نحوه».

و فی المصباح (۴):«قذیت العین قذی من باب تعب:صار فیها الوسخ».

و فی دعاء الخلاء:«ألّلهمّ اذهب عنّی القذی و الأذی» (۵).

و هی من أوزان المقصور النادره،حیث إنّ أوزانه المشهوره اثنی عشر وزنا و لیس هذا الوزن منها.

قوله علیه السّلام:«و فی الخلق شجی».«الشجی»بالفتح و القصر أیضا:ما یعترض فی الحلق من عظم أو غیره فیعضّ به.و الغرض من هذه الفقره و الفقره السابقه مراره الصبر.

قوله علیه السّلام:«أری تراثی نهبا».«التراث»بالضمّ:ما یخلفه الرجل لورثته.و اصله الواو أی:الوراث،فقلبت الواو تاء،کما فی تتری حیث إنّ اصله و تری؛قال اللّه-سبحانه-: وَ تَأْکُلُونَ اَلتُّرٰاثَ أَکْلاً لَمًّا (۶).

و أمّا«النهب»فهو مصدر نهب؛و هو من باب جعل و سمع و کتب علی ما فی القاموس (۷)،و من باب جعل علی ما یقتضیه ما فی المصباح (۸)و المجمع (۹).

و الظاهر أنّه أعنی:النهب:أخذ المال بالقهر و الغلبه،إلاّ أنّ المقصود به هنا هو المنهوب.و کیف کان فالظاهر أنّه إشاره إلی منع الفدک حیث إنّ مال المرأه و ما ترثه فی حکم مال الرجل و ما یرثه.

و ربّما یرشد إلیه قوله علیه السّلام فی بعض کلماته الآتیه:«إنّ بنی أمیّه لیفوّقوننی تراث

۱- (۱)) مجمع البحرین ۱:۳۳۵.

۲- (۲)) القاموس المحیط:۱۲۱۵ القائمه ۱.

۳- (۳)) مجمع البحرین ۱:۲۴۳.

۴- (۴)) المصباح المنیر:۶۷۹.

۵- (۵)) منتهی المطلب ۱:۴۲،ذخیره المعاد:۲۱،کتاب الطهاره للشیخ الأنصاری ۱:۴۴۷.

۶- (۶)) .الفجر:۱۹.

۷- (۷)) القاموس المحیط:۱۴۲ القائمه ۲.

۸- (۸)) المصباح المنیر:۸۶۱.

۹- (۹)) مجمع البحرین ۲:۱۷۸.

محمّد صلّى اللّه عليه و آله تفويقا» (۱)؛قال السيّد الرضيّ:«أي:يعطونني من المال قليلا قليلا كفواق الناقه» (۲).

و عن قائل:«إنّ الغرض منصب الخلافه؛و يصدّق لفظ الإرث،كما قال اللّه-سبحانه-:

يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ (۳) ،فإنّه أراد:يرث علمي و منصبي في النبوّه».

و ربّما ينصرح من بعض كونه تعليلا لاشتداد الطخيه و مراره الصبر عليها.

أقول:إنّ الدلاله على العلّيه انّما يتمّ من باب دلاله التنبيه،بناء على تعميمها لكلام المتكلّم،على ما هو الأظهر كما حرّرناه في الأصول؛إلاّ أنّ تعليل اشتداد الطخيه و مراره الصبر عليها بنهب المال المستفادّ من ذلك بناء على ظهورها في نهب المال بعيد.

نعم،لا بأس به على تقدير كون الغرض غصب الخلافه،إلاّ أنّه خلاف الظاهر كما يظهر ممّا مرّ؛فمقتضى ما قاله في خطبه خطب بها بعد فتح مصر و قتل محمّد بن أبي بكر و قد رواها ابن أبي الحديد (۴)من قوله عليه السّلام:فقال قائلهم:يابن أبي طالب!إنّك على هذا الأمر لحريض.

فقلت:أنتم أحرص منّي و أبعد،أيّنا أحرص؟،أنا الّذي طلبت تراثي و حقّي الّذي جعلني اللّه و رسوله أولى به أم أنتم؟»،هو كون الغرض من«التراث»هنا هو الخلافه.

قوله عليه السّلام:«حتّى مضى الأوّل لسبيله».«اللام»بمعنى:«على»أي:على سبيله،كما في قوله-سبحانه-: يَخِرُّونَ لِلْأَذْقانِ (۵)،و قول الشاعر:

)فخرّ صريعا لليدين و للفم (۶)

۱- ((۱)) نهج البلاغه الخطبه ۱۰۴:۷۷.

۲- ((۲)) نفس المصدر.

۳- ((۳)) مريم:۶.

۴- ((۴)) و انظر:الغارات ۱:۳۰۸.

۵- ((۵)) الإسراء:۱۰۷ و ۱۰۹.

۶- ((۶)) قبله: ضممت إليه بالسّنان قميصه انظر:مغني اللبيب ۱:۲۸۰.

و الغرض الإنتقال إلی دار الآخره،إلاّ أنّ المقصود المشارفه علی المضیّ،إذ الإدلاء کان بعد المشارفه.و لا معنی لکونه بعد المضیّ.

و مفهوم الغایه هنا لا یکون حجّه،لاطّراد الصبر المغیّا،و هو ما کان من جهه طول المدّه أو شدّه المحنه أو کلیهما بعد المضیّ فی زمان عمر أیضا کما یصرّح به قوله:«فصبرت علی طول المدّه و شدّه المحنه»؛بل اطّرد الصبر علی شدّه المحنه فی زمان عثمان أیضا.

قوله علیه السّلام:«فأدلی بها إلی فلان بعده».قال فی النهایه نقلا:«أصله من أدلیت الحبل فی البئر،أی:أرسلتها؛قال اللّه-تعالی-: وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَی الْحُکّٰامِ (1)أی:تدفعوها إلیهم رشوه».

و قال فی المجمع (2):«الإدلاء:الإلقاء».

و قیل:الإدلاء إلقاء الدلو فی البئر،ثمّ جعل لکلّ إلقاء یفرض قولا أو فعلا.

و«الباء»زائده مع المفعول؛و قد ذکر فی المغنی (3)له أمثله.

فالغرض إلقاء الخلافه و تفویضها.

قوله علیه السّلام:

)«شتّان ما یومی علی کورها)و یوم حیّان أخی جابر (4)»

«شتّان» (5)اسم فعل بمعنی افترق کما صرّح به فی التصریح (6).

1- (1)) البقره:188.

2- (2)) مجمع البحرین 2:52.

3- (3)) مغنی اللبیب 1:147.

4- (4)) من قصیده طویله لأبی بصیر میمون بن قیس المشتهر بالأعشی الکبیر،دیوانه:104/108.

5- (5)) قال الشاعر: جاورت أعدائی و جاور ربّه شتّان بین جواره و جواری منه،عفی عنه.

6- (6)) شرح التصریح علی التوضیح 2:196.

و«ما»زائده.و قد عدّ فی المغنی (۱)من موارد زیاده«ما»غیر العوض من غیر ما الکافّه:

«شتّان ما زید و عمرو».

و قال ابن أبی الحدید (۲):«تقول:شتّان ما هما،و شتّان هما؛و لا یجوز شتّان ما بینهما إلاّ علی قول ضعیف».

و قال فی الصحاح (۳):«و شتّان ما هما و شتّان ما عمرو و أخوه،أی:بعد ما بینهما.فحکی عن الأصمعیّ انّه لا یقال:شتّان بینهما؛و قول الشاعر:

)لشتّان ما بین الیزیدین فی النّدی

لیس بحجّه،إنّما هو مولّد؛و الحجّه قول الأعشی:

)«شتّان ما یومی علی کورها)و یوم حیّان أخی جابر»

و«کور»الناقه:رحلها بأداته،و هو کالسرج للفرس.

و«یوم»بالرفع عطف علی«یومی».

و الظاهر أنّ«حیّان»غیر منصرف،للعلمیّه و الألف و النون الزائدتین کمروان و عثمان، حیث إنّ الظاهر انّه فعلان من الحیوه ضدّ الممات؛فأصله حیوان،اجتمعت الیاء و الواو فی کلمه و کانت أولیهما ساکنه،فقلبت الواو یاء و أدغمت الیاء فی الیاء و حصل«حیّان» بالتشدید.فالألف و النون فیه زائدتان اجتمعت مع العلمیّه،و صارت الکلمه لأجلها غیر منصرفه.

و یمکن أن یکون فعالا من الحین و هو الهلاکه.فأصله:حیان بیائین ابتداء،و الألف زائده دون النون،فلا سبب فیه یمنع عن الصرف غیر العلمیّه،و هی بوحدتها لا تصیر سببا للمنع.إلاّ أنّ الظاهر أنّه منقول من الحیان من الحیاه،إذ الظاهر أنّ التسمیه به من باب التفؤّل

۱- (۱)) مغنی اللبیب ۱:۳۹۱.
۲- (۲)) شرح ابن أبی الحدید ۱:۱۶۷.
۳- (۳)) صحاح اللغه ۱:۲۵۵ القائمه ۱.

كما فى باب الكنى غالبا.

و فى باب انصراف«حيّان»و عدم انصرافه حكايه ظريفه؛حيث حكى:«انّه جاء ملكا رجل اسمه حيّان،فقيل للملك:أينصرف حيّان أو لا ينصرف؟

فقال الملك:إن أكرمته فلا ينصرف،و إلاّ ينصرف».

و وجّه قوله ب:أنّه إن أكرمه فكأنّه أحياه،فيكون من الحىّ،فلا ينصرف للعلميّه و الألف و النون؛و إن لم يكرمه فكأنّه أهلكه،فيكون من الحين،فينصرف.

و قيل:

)حيّان إن أكرمته لا ينصرف)و العكس بالعكس فعريان صرف

و هو إشاره إلى ما ذكر من حديث الإكرام و عدمه.

قوله:«و العكس بالعكس»بمعنى أنّه إن لم تكرمه فلا ينصرف.

قوله:«فعريان صرف»لفقد العلميّه.و أمّا الوصفيّه فهو و إن كان من باب الصفه المشبهه لا المصدر لانحصار مصدر عرى كرضى فى عريه و عريا،بالضمّ فيهما.

قال فى الصحاح (١):«فهو عار و عريان،و المرأه عريانه»،و ما كان على فعلان فمؤنّثه بالهاء،لكن الوصفيّه بوحدتها غير كافيه فى المنع عن الصرف؛بل لا بدّ من علّه أخرى أيضا.

و أمّا الألف و النون فيشترط منعه عن الصرف فى الوصف بعدم قبول الوصف للتاء بكون المؤنّث فعلى كسكران اتّفاقا على منع الصرف فيه؛أو بكونه لا مؤنّث له كلحيان لكبير اللحيه،على الخلاف فى منع الصرف فيه.

و بما سمعت يظهر انصراف«رحمن»،إذ لا مانع من دخول التاء فيه بحسب المعنى الوصفىّ و إن لم يستعمل فى غير اللّه-سبحانه- رأسا أو غالبا.

و أمّا«لحيان»فلا معنى لدخول التاء فيه،لأنّه للرجل الكبير اللحيه.

١- (١)) صحاح اللغه ٦:٢۴٢۴ القائمه ٢

و بعد؛فالتفريع ليس فى محلّه،إذ لا مجال لتفريع انصراف عريان على انصراف حيّان أعنى قوله:و العكس بالعكس،حيث إنّ الإنصراف فى حيّان بواسطه عدم زياده الألف و النون و عدم كفايه العلميّه فى المنع عن الصرف؛و الإنصراف فى العريان بواسطه عدم كفايه الوصفيّه مع زياده الألف و النون لانتفاء شرط ممانعه الزياده؛فشتّان بين المتفرّع و المتفرّع عليه.

و لا مجال أيضا للتفريع على مجموع عدم الإنصراف بواسطه إناطه عدم الانصراف بالعلميّه و زياده الألف و النون،و انتفاء العلميّه فى العريان لقيام الوصفيّه و إن انتفى العلميّه.

و بما سمعت يظهر فساد التفريع لو كان عرف بدل صرف؛كما ربّما حكى.

و حكى أنّ حيّان و جابر كانا ابنى السمين من بنى حنيفه،و كان حيّان صاحب الحصن باليمامه و كان حيّان أكبر من جابر.و كان سيّدا مطاعا يصله كسرى (۱)فى كلّ سنه و

۱- (۱)) قال فى الصحاح:«و كسرى لقب ملوك الفرس،بفتح الكاف و كسرها،و هو معرّب خسرو».و فى القاموس:«و كسرى و يفتح:ملك الفرس معرّب خسرو،أى:واسع الملك».و فى المصباح:«و كسرى ملك الفرس.قال أبو عمرو بن العلا:بكسر الكاف لا غير،و قال ابن السرّاج كما رواه عنه الفارسىّ و اختاره ثعلب و جماعه:الكسر أفصح».و نظير ذلك انّ قيصر ملك الروم كما فى الصحاح و فرعون ملك المصر على ما احتمله فى القاموس حيث ذكر انّ فرعون لقب الوليد بن مصعب صاحب موسى عليه السّلام،و والد الخضر أو ابنه فيما حكاه النقّاش و تاج القرّاء فى تفسيريهما.و لقب كلّ من ملك مصر أو كلّ عات متمرّد».و حكى فى المصباح و المجمع عن ابن الجوزىّ:«انّ الفراعن ثلاثه:فرعون الخليل و اسمه سنان،و فرعون يوسف و اسمه الريّان بن الوليد،و فرعون موسى و اسمه الوليد بن مصعب».و ربّما قيل:إنّ فرعون موسى هو فرعون يوسف،و كان بين اليوم الّذى دخل يوسف مصر و اليوم الّذى دخلها موسى رسولا أربعمأه عام.و حكى البيضاوىّ فى تفسير سوره يوسف:«انّ المشهور انّ فرعون موسى كان من أولاد فرعون يوسف».و ربما احتمل فى تفسير قوله سبحانه فى سوره المؤمن: وَ لَقَدْ جٰاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنٰاتِ كون يوسف فرعون موسى سبط يوسف بن يعقوب،لا نفسه.و هو يوسف بن إبراهيم بن يوسف.ففى فرعون موسى و فرعون يوسف قول بالتعدّد و قول بالإتحاد.و على-

كان فى نعمه و رفاهيه مصونا من محن السفر،لأنّه كان لا يسافر أبدا.و كان الأعشى ينادمه.

و حكى أيضا أنّ حيّان عاب على الأعشى فى تعريفه بنسبته إلى أخيه الأصغر منه.

فاعتذر الأعشى بأنّ القافيه قادته إلى ذلك؛و لم يقبل العذر.

و بالجمله،غرض الأعشى بعد البون بين حالته فى تحمّل مشاقّ السفر و حاله حيّان فى النعمه و الرفاهيّه.

و ربّما يقال:إنّ الغرض البعد بين حالته فى مشاقّ السفر و حالته فى منادمه حيّان.

و هو خلاف الظاهر بلا إشكال،بل لا تساعده العباره بوجه.

و إن قلت:إنّه لا بأس بملاحظه حاله منه بالنسبه إلى حاله أخرى؛لكن لا يناسب ملاحظه الشخص حالته بالنسبه إلى حاله غيره.ألا ترى أنّه لا يناسب أن يقال:ما أبعد البون بين حالى و حال السلطان.

قلت:لا بأس بملاحظه الشخص حالته بالنسبه إلى حاله غيره لو كان بينهما مرافقه أو

عناد أو ارتباط فى الجمله،أو الاشتراک فى الحرفه و الصناعه؛و کثیرا مّا یلاحظ الشخص حالته و حاله غیره فى العرف فى بعض الصور المسطوره.

و مع ذلک التمثیل منه بالشعر ینافى کون الغرض ملاحظه الأعشى حالتى نفسه،حیث إنّ الغرض من التمثیل بعد البون بین حالتهم فى العزّ و الجاه مع عدم الاستحقاق و حالته فى الانخمال و الانخماد مع الاستحقاق.

و لعلّ الأظهر کون الغرض بعد البون بین حالته و حاله الثانى بملاحظه کون التمثیل فى مقام ذکر خلافته.

و منه یستفاد کون الثانى أعزّ من الوترین،و کون زمان خلافته أشقّ علیه من زمان خلافتهما.

و ربّما احتمل کون الغرض من التمثیل هو البعد بین حالته مع النبى صلّى اللّه علیه و آله و هو فى کمال السرور،و حالته فى زمان الخلفاء و هو بمکان من الهمّ و الغمّ.

و هو بعید لا یتمّ إلاّ على بعید؛حیث إنّه خلاف الظاهر فى نفسه و لا یتمّ إلاّ على کون الغرض من الشعر إظهار الأعشى البعد بین حالتیه؛و هو خلاف الظاهر کما مرّ.

مع ما سمعت من أنّه لعلّ الأظهر کون الغرض ملاحظه حاله مع حال الثانى،بل هو علیه السّلام کان فى زمان النبیّ صلّى اللّه علیه و آله على وجوه أخرى من الهمّ و الغمّ؛کیف و«الدنیا سجن المؤمن» (۱)، فکیف بأمیر المؤمنین.

قوله علیه السّلام:«فیا عجبا».عن النهایه:«أصله:فیا عجبى کقولک:یا غلامى،ثمّ قلّبوا الیاء ألفا؛فإن وقفت قلت:یا عجباه،و یا غلاماه».

أقول:و مثله:یا حسرتا و یاویلتا.و قد ذکر فى النحو فى بحث المنادى فى مثله من

۱- (۱)) الإعتقادات للمفید:۵۲،الأمالى للطوسیّ:۳۴۶،مکارم الأخلاق:۴۳۹،مستطرفات السرائر:۶۴۷.

المنادی المضاف ستّه لغات (1).

قوله علیه السّلام:«بینا هو یستقیلها فی حیوته إذ عقدها لآخر بعد وفاته».قال فی القاموس (2):«بینا نحن کذا،هی:بین،أشبعت فتحتها فحدثت ألف».

و قال فی المجمع (3):«و فی الحدیث:بینا أمیر المؤمنین علیه السّلام جالس مع محمّد بن الحنفیّه إذ قال کذا و کذا.

قال بعض الشارحین و وافقه غیره من اللغویّین:«بینا»:فعلی من البین،أشبعت الفتحه فصارت ألفا،تقول:بینا نحن نرقبه أتانا،أی:أتانا بین أوقات رقبتنا إیّاه؛و تضاف إلی جمله من فعل و فاعل أو مبتدء و خبر.و یستدعی فی الصورتین جوابا یتمّ به المعنی کما تستدعی إذا و لمّا.و تقع بعدها«إذ»الفجائیه غالبا،تقول:بینا أنا فی عسر إذ جاء الفرج،و عامله محذوف یفسّره الفعل بعد إذ أی:بین أوقات إعساری مجیء الفرج»،انتهی.

و من استعمال بینا قول الشاعر:ه ق

)فبینا نسوس النّاس و الأمر أمرنا)إذا نحن فیهم سوقه (4)لیس ننصف (5)(6)

و مثل«بینا»:«بینما»،.کما صرّح به فی المجمع (7)؛قال الشاعر:

)بینما نحن بالأراک معا)إذ أتی راکب علی جمله (8)

و ربّما حکی عن بعض إنکار وقوع إذ بعد بینا خاصّه دون بینما.

و عن درّه الغوّاص جعله من أوهام الخواصّ.

1- ((1)) فانظر:شرح التصریح علی التوضیح 2:177.

2- ((2)) القاموس المحیط:1089 القائمه 2.

3- ((3)) مجمع البحرین 6:220.

4- ((4)) الرعیّه[من هامش الأصل].

5- ((5)) من الإنصاف[من هامش الأصل].

6- ((6)) البیت للحرقه بنت النعمان بن منذر،انظر:لسان العرب 9:333.

7- ((7)) مجمع البحرین 6:220.

8- ((8)) کما أورده الزبیدیّ،تاج العروس 10:448.

و عن إبن مالک (۱):«إنّ ترک إذ بعد بینا و بینما أقیس من ذکرها،و کلاهما عربیّ».

و عن الأصمعیّ:«إنّ وقوع إذ بعد بینا و بینما عربیّ»؛و ظاهره خلوّ الوقوع عن الفصاحه.لکن یکفی فی الفصاحه الوقوع فی کلام أمیر المؤمنین علیه السّلام.

نعم،عن الفاضل الرضیّ (۲)دعوی کثره الترک،إلاّ أنّ القلّه لا توجب الخلوّ عن الفصاحه کما اعترف به.

و عدّ فی المغنی (۳)رابع وجوه إذ:کونها للمفاجاه،و حکی التنصیص علیه من سیبویه.

فقال:«و هی الواقعه بعد بینا أو بینما،کقوله:

)استقدر اللّه خیرا و ارضینّ به)فبینما العسر إذ دارت میاسیر

فقال:«و هل هی ظرف مکان؟أو زمان؟أو حرف بمعنی المفاجاه؟،أو حرف مؤکّد أی:

زائد؟علی أقوال.

و علی القول بالظرفیّه فقال ابن جنّیّ:عاملها الفعل الّذی بعدها،لأنّها غیر مضافه إلیه،و عامل بینا و بینما محذوف یفسّره الفعل المذکور.

و قال الشلّوبین:إذ مضافه إلی الجمله فلا یعمل فیها الفعل،و لا فی بینا و بینما،لأنّ المضاف إلیه لا یعمل فی المضاف و لا فیما قبله.و إنّما عامله محذوف یدلّ علیه الکلام،و إذ بدل منهما.

و قیل:العامل ما یلی بین بناء علی أنّها مکفوفه عن الإضافه إلیه کما یعمل تالی اسم الشرط فیه.

و قیل:بین خبر لمحذوف،و تقدیر«بینما أنا قائم إذ جاء عمرو»:بین أوقات قیامی مجیء عمرو،ثمّ حذف المبتدء مدلولا علیه ب«جاء».

۱- (۱)) الحدائق الندیّه-الطبعه الرحلیّه:۲۴۶،همع الهوامع ۱:۲۰۵.
۲- (۲)) شرح الرضیّ علی الکافیه ۳:۲۰۰.
۳- (۳)) مغنی اللبیب ۱:۱۱۵.

و قيل:مبتدء و إذ خبره؛و المعنى:حين أنا قائم حين جاء عمرو».

و بما سمعت من كلامه يظهر لك فساد ما صنعه فى المجمع (۱)حيث فسّر كون العامل فى بينا محذوفا مفسّرا بالفعل الواقع بعد إذ فى«بينا أنا فى عسر إذ جاء الفرج»ب:بين أوقات إعسارى مجيء الفرج؛حيث إنّه ينطبق على كون بينا خبرا لمحذوف مفسّر بالفعل المذكور.

و أمّا على تقدير كون العامل محذوفا مفسّرا بالفعل المذكور،فالظاهر انّ عامل إذ حينئذ هو المحذوف أيضا و إذ بدل من بينا حينئذ.إذ الباعث على عدم عمل الفعل المذكور فى بينا هو إضافه إذ إليه،و إذا لم يعمل الفعل المذكور فيما تقدّم على إذ لإضافتها إليه فلا يعمل فيها بالفحوى.

و من ذلك أنّ الشلّوبين جرى على كون العامل فى بينا و بينما و إذ معا هو المحذوف،و إذ بدل من بينا؛فالتقدير فى المثال المذكور:جاء الفرج بينا أنا فى عسر.

و للفاضل السيّد على خان كلام مبسوط (۲)فى باب بينا و بينما.

و بعد؛فجعل ألف بينا من إشباع الفتحه فى بين من القواعد الصرفيّه،و كثير منها ككثير من القواعد النحويّه محلّ الكلام.

و لا مانع من كون بينا موضوعا برأسه كما أنّ بين موضوع برأسه.

و«الاستقاله»:طلب الإقاله.و«الإقاله»:فسخ البيع و نحوه.

و قوله عليه السّلام:«يستقيلها»إشاره إلى ما عن أبى بكر من قوله (۳):«أقيلونى فلست بخيركم و علىّ فيكم».و ربّما روى هذا بدون قوله:«و علىّ فيكم».

و«آخر»فى الآخر بالفتح بمعنى:المغاير؛لا بالكسر المقابل للأوّل،لأنّ المعقود له الخلافه و هو عمر هو الثانى،و الآخر بالكسر هو عثمان؛الّذى يأتى التعرّض لحاله.

۱- (۱)) مجمع البحرين ۶:۲۲۰.

۲- (۲)) الحدائق النديّه:۴۸۳.

۳- (۳)) الروضه فى المعجزات و الفضائل:۱۳۷.

و ذلک أعنی:الآخر،بالفتح غیر منصرف،للوصفیّه و وزن الفعل.و ربّما اشتهر کونه اسم التفضیل بملاحظه انّ أصله أءخر بهمزتین،مفتوحه فساکنه أبدلت الساکنه ألفا.

لکن استشکل فیه فی التصریح (۱)تعلیلا بأنّه لا یدلّ علی المشارکه و الزیاده فی المغایره.

بل حکی عن ابن هشام فی حواشی التسهیل (۲)المصیر إلی العدم؛و هو الأظهر.لکن عدم کونه من باب اسم التفصیل لا یضرّ بالوصفیّه،فهو غیر منصرف مطلقا.

و کیف کان؛فالغرض أنّه عقد الخلافه لآخر بعد وفاته بین أوقات استقالته.و بعباره أخری:کنّا فی أوقات استقالته فتفجّأ عقد الخلافه منه لآخر بعد وفاته.

و وجه التعجّب علی تقدیر ذکر قوله:«و علیّ فیکم»فیما قال ظاهر،حیث إنّه تبرّء عن الخلافه لوجود أمیر المؤمنین علیه السّلام و فوّض الخلافه بعد وفاته إلی من هو أدنی منه؛فهو قد جعل الخلافه لنفسه فی تفویضها إلی آخر بعد وفاته.

بل لم یغمض العین عنها بعد وفاته حیث فوّضها إلی من کان مائلا إلی انتقالها إلیه؛بل جری علی الإنتقال إلی من هو أدنی منه،فهو قد ارتکب أمورا ثلاثه ینافی دعوی استحقاق أمیر المؤمنین علیه السّلام للخلافه بالنسبه إلی نفسه.

فلیس هذه الدعوی من جهه الإنصاف و العداله،بل لا بدّ و أن یکون لغرض نفسانی.

و أمّا علی تقدیر عدم ذکر ذلک فوجه التعجّب هو منافاه الاستقاله المقتضیه لدعوی عدم استحقاقه للخلافه لعقدها لآخر بعد وفاته،حیث إنّ من یرید ترک الخلافه لعدم استحقاقه کیف یجعلها لنفسه مادام الحیاه فی ضمن تفویضها بعد الوفاه لآخر؟،و کیف یجوز له تعیین الغیر؟فلا بدّ أن یکون دعوی عدم الإستحقاق من جهه داع نفسانیّ، لا العداله و الانصاف.

۱- (۱)) شرح التصریح علی التوضیح ۲:۱۰۱-۱۰۰.

۲- (۲)) لم أعثر علی هذا الکتاب،و أظنّه لم یطبع بعد.

فههنا يتأتّى الوجهان الأوّلان من الوجوه المذكوره على تقدير الذكر؛و أمّا عدم مجىء الأخير فلعدم منافاه أخسّيّه الآخر عن نفسه لعقد الخلافه له بعد وفاته،و أن ينافى هذا مع دعوى استحقاق أمير المؤمنين عليه السّلام حتّى بالنسبه إلى نفسه.

أقول:و لعمرى أمثال المناقضات المذكوره فى حركات الإنسان التابع للهوى كما هو الأغلب و أقواله و أفعاله فى كمال الكثره (۱).

و أيم اللّه مثل الشيخين فيمن يتصدّى لحكومه الشرع غير عزيز فى عموم الأعصار؛فيا للّه منه.

قوله عليه السّلام:«لشدّ ما تشطّرا ضرعيها».هذه الفقره موزونه،و هى على زنه ثلاث مستفعلات.

و«اللام»للتأكيد.

و«شدّ»نحو مدّ أى:صار شديدا و محكما.

و«ما»مصدريّه،كما فى قوله-سبحانه-: لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مٰا سَقَيْتَ لَنٰا (۲)،أى:أجر سقيك لنا.

ص: ۲۳۵

۱- (۱)) قوله:«فى كمال الكثره»؛و انظر إلى ما حكى من أنّ جماعه كان يزنى كلّ منهم مع امراه،فقال أحدهم للمرأه:انّى لا أزنى و أخاف اللّه-سبحانه-فأعطاه خمسه دراهم و قال:أخبرى الرفقاء بأنّى زنيت؛فقالت المرأه: انّى لا أكذب لخمسه دراهم. و انّ شخصا رأى أحدا يأتى باللواط فى المسجد،فألقى ماء من فمه إليه،فقال الشخص اللاطى:ألم تسمع انّ إلقاء الماء من الفم فى المسجد مكروه.و انّ شخصا يزنى فى المسجد،فقال:ما هذا العمل؟،فربّما ينعقد نطفه و يصير ولد الزناء؛فقال الزانى:لو لا كراهيّه العزل ما جريت على الإنزال.و لعمرى إنّ ورع كثير من المتورّعين من قبيل ما ذكر...و من أمثال المقام أنّ بعضا كان فى صوره الصلاح كان كتب الكلام[كذا]فى مسأله،و قد سألت منه مطلبا متعلّقا بتلك المسأله؛فلم يتمكّن من الجواب فقال:لم يكن تعميق النظر إلى هذا الحدّ متعارفا فى أعصار الحضور.و يا للّه من أمثاله.منه عفى عنه.

۲- (۲)) القصص:۲۵.

و«الشطر»هنا بمعنى:البعض.

و«الضرع»لكلّ ذات ظلف أو خفّ كالثدى للمرأه.

و المعنى:لصار محكما تشطيرهما لضرعى الخلافه.

و الغرض تقسيمهما منافع الخلافه فى الزمان الواحد كتقسيم الحالبين أخلاف الناقه.

لكن لمّا كان الغرض تقسيم تمام منافع الخلافه و للناقه أخلاف أربعه قادمين و آخرين فلا بدّ أن يكون الأمر على ما ذكره ابن أبى الحديد (1)من كون الغرض كلاّ من القادمين و الآخرين؛و إنّما جعل كلاّ من القادمين و الآخرين ضرعا لكونهما كالشىء الواحد لتجاوزهما،و كونهما لا يحلبان إلاّ معا.

و كون المشبّه به هو الناقه بواسطه كون المتداول فى العرب التشبيه بالناقه،لكثرتها عندهم.و من هذا جعل خلقها من كمال القدره،بل مساوقا لخلق السماء و الأرض،بل مقدّما عليه (2)؛مضافا إلى ما يأتى فى كلامه من التشبيه بالصعبه.

قوله عليه السّلام:«فصيّرها».عطف على قوله عليه السّلام:«إذ عقدها»،من باب عطف المفصّل على المجمل؛نحو قوله-سبحانه-: فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمّا كانا فِيهِ (3)؛و قوله-سبحانه-: وَ نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي (4)؛و نحو:«توضّأ،فغسل وجهه و يديه،و مسح رأسه و رجليه».و قد جعل فى المغنى (5)الترتيب فى مثله ذكريّا.

قوله عليه السّلام:«فى حوزه خشناء».«الحوزه»:الناحيه،قال فى النهايه نقلا:«أى:لا ينال ما عندها و لا يرام؛يقال:إنّ فلانا لخشن الجانب،و:وعر الجانب».

قوله عليه السّلام:«يغلظ كلمها».«الكلم»:الجرح؛قال فى المجمع (6):«يقال:كلمته كلما من باب قتل:جرحته؛و من باب ضرب لغه».

۱- (۱)) شرح ابن أبى الحديد ۱:۱۷۰.

۲- (۲)) إشاره إلى كريمات الغاشيه:۱۹-۱۸-۱۷.

۳- (۳)) البقره:۳۶.

۴- (۴)) هود:۴۵.

۵- (۵)) مغنى اللبيب ۱:۲۱۳.

۶- (۶)) مجمع البحرين ۶:۱۵۷.

و الغرض من غلظه الکلم هو إمعانه و کونه عمیقا،یعنی:انّ الجرح الحاصل منه غلیظ؛ فهو استعاره لشدّه تأثیر أقواله من جهه شدّه سؤلها.

قوله علیه السّلام:«و یخشن مسّها».أی:مسّها یؤذی و یضرّ.و ربما دفع فی النهایه ما لو قیل بوقوع التکرار فی ذکر الخشونه بما حاصله:«إنّ الغرض من الخشونه فی توصیف الحوزه هو عدم الإنتفاع»و الغرض منها هنا هو الإضرار.

قوله علیه السّلام:«و یکثر العثار و الإعتذار منها».«العثار»بالثاء المثلّثه بعد عین مهمله مکسوره،یقال:عثر الرجل فی ثوبه و الدابّه أیضا،من باب ضرب و نصر و علم و کرم عثرا و عثارا:إذا کبا؛قاله فی المجمع (۱).

و عن مختصر العین (۲):«عثر الرجل عثورا،و عثر الفرس عثارا».

و فی المصباح (۳):«عثر علیه عثرا و عثورا من باب قتل:اطّلع علیه».

و عدّ منه فی المجمع قوله-سبحانه-: وَ کَذٰلِکَ أَعْثَرْنٰا عَلَیْهِمْ (۴)،و قوله-سبحانه-:

فَإِنْ عُثِرَ عَلیٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقّٰا إِثْماً (۵) .

و الضمیر المؤنّث راجع إلی«الحوزه».و الغرض کثره الزلل.

و«الإعتذار»منه إشاره إلی کثره خطائه فی الأحکام و الإعتذار من خطایاه و الرجوع عمّا أفتی به؛کما یرشد إلیه قوله نقلا:«کلّ الناس أفقه من عمر حتّی المخدّرات فی الحجال» (۶)؛ و کذا قوله:«لو لا علیّ لهلک عمر» (۷)فی سبعین موضعا کما اشتهر.

۱- ((۱)) مجمع البحرین ۳:۳۹۶.

۲- ((۲)) کما حکاه الفیّومیّ،أنظر:التعلیقه الآتیه.و مختصر العین لم أعثر علیه،و انظر:ترتیب کتاب العین ۲: ۱۱۳۸ القائمه ۱.

۳- ((۳)) المصباح المنیر:۵۳۶.

۴- ((۴)) الکهف:۲۱.

۵- ((۵)) المائده:۱۰۷.

۶- ((۶)) عوالی اللئالی ۱:۲۲۹،السنن الکبری ۷:۲۳۲،الأربعین للطاهر القمی:۳۴۲.

۷- ((۷)) الإستیعاب ۳:۳۹،الریاض النضره ۲:۱۹۴،فیض القدیر ۴:۳۵۷.

هذا بناء على کون«من»نشویه بکون الغرض إعتذاره بنفسه،فیتّحد فاعل«العثار»و «الإعتذار».

و یمکن أن یکون الغرض اعتذار الناس لأجله فی موارد عثاره،فیختلف فاعل«العثار» و«الإعتذار»،و یکون من للتعلیل؛نحو قوله-سبحانه-: مِمّٰا خَطِيئٰاتِهِمْ أُغْرِقُوا (۱)أی:

لأجل خطایاهم اغرقوا؛و قول الفرزدق:

)یغضی حیاء و یغضی من مهابته (۲)

أی:یغضی منه لأجل مهابته؛لکنّه خلاف الأظهر.

و فی بعض النسخ:«فیها»بعد«العثار»؛و المعنی واضح.

قوله علیه السّلام:«فصاحبها کراکب الصعبه إن أشنق لها خرم،و إن أسلس لها تقحّم».

«الصاحب»بالکسر؛و هو یستعمل فی المعاشر مع الشخص،و فی المستولی علی الشیء.و الظاهر انّه لغه بمعنی مطلق الملازم له؛و کذا الصحبه للشیء هی الملازمه له إنسانا کان أو حیوانا أو مکانا أو زمانا.و الأصل أن یکون فی البدن،و هو الأکثر؛و یکون بالهمّه و العنایه، و منه الحدیث (۳):«یقال لصاحب القرآن:إقرء و ارق»و یکون تاره بالحفظ،و تاره بالتلاوه،و تاره بالتدبّر له،و تاره بالعمل به.

و الغرض من«الصعبه»:الناقه الّتی لم تلیّن بالرکوب و لا بالحمل.

قال فی المجمع (۴):«الناقه الصعبه:خلاف الذلول».

و«شنقت»البعیر شنقا من باب قتل:رفعت رأسه بزمامه؛و«اشنق»بعیره:لغه فی شنق.

و حکی السیّد السند الرضیّ (۵)عن ابن السکّیت فی اصلاح المنطق و ابن أبی الحدید (۶)عن

۱- (۱)) نوح:۲۵.

۲- (۲)) دیوان الفرزدق ۲:۱۷۹.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۶:۱۹۱ الحدیث ۷۷۰۳،مسند احمد ۲:۱۹۲،سنن أبی داود ۱:۳۳۰ الحدیث ۱۴۶۴.

۴- (۴)) مجمع البحرین ۲:۱۰۰.

۵- (۵)) نهج البلاغه:۵۰.

۶- (۶)) شرح ابن أبی الحدید ۱:۱۷۱.

الفاضل الرضیّ:«انّه قال:أشنق لها و لم یقل:أشنقها،لأنّه جعل ذلک فی مقابله قوله:أسلس لها».و استحسنه ابن أبی الحدید تعلیلا بأنّهم إذا قصدوا الإزدواج فی الخطابه فعلوا مثل ذلک،قالوا:الغدایا و العشایا،و الأصل:الغدوات؛و قال صلّی اللّه علیه و آله (۱):«إرجعی مأجورات غیر مأزورات»و أصله:موزورات بالواو،لأنّه من الوزر.

و«خرمت»الشیء خرما من باب قتل:بعثته.و الغرض خرم أنفها،لأنّ زمام البعیر یقع فی الأنف.لکن المقصود ب«الخرم»هنا:التشقیق مجازا لو لم نقل بعموم الخرم له حقیقه.

و المقصود من قوله:«إن أشنق له خرم»:انّه إذا جذب الراکب الزمام لیرفع رأسها إلی نفسه فیمیلها عن الحرکه العنیفه فتنازعه فینشقّ أنفها فقد أحدث الراکب الشقّ فی أنفها.

و«سلس»سلسا من باب تعب:إذا سهل و لان.

و«أسلس»هنا بمعنی:سلس،إذ لا معنی للتعدّی فی المقام؛بل الظاهر انّه بمعناه مطلقا.

و«تقحّم»فی الأمر:إذا ألقی نفسه فیه بقوّه.

و المقصود من قوله:«و إن أسلس لها تقحّم»:إنّه إن أرخی الزمام ألقی نفسه فی المهالک، لأنّها تطغی حینئذ؛فتوقع الراکب فی الماء و النار أو غیرهما،فیهلک.فإسناد الإیقاع فی المهلکه إلی الراکب من باب الإسناد إلی السبب،و إلاّ فالمباشر هو الصعبه.

قال السیّد السند الرضیّ (۲):«یرید انّه إذا شدّد علیها فی جذب الزمام و هی تنازعه رأسها أی:جذب الزمام رأسها خرم أنفها،و إن أرخی لها شیئا مع صعوبتها تقحّمت به،فلم یملکها».

قوله:«تقحّمت به»،فیه:انّ ظاهر العباره بمقتضی تذکیر الضمیر رجوع الضمیر إلی

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۳:۲۴۰ الحدیث ۳۵۱۳،جواهر الکلام ۴:۲۷۲،المجموع للنوی ۵:۲۷۷.

۲- (۲)) نهج البلاغه:۵۰.

«الراكب»،كما انّ الضمير فى«خرم»بمقتضى التذكير يرجع أيضا إلى«الراكب»؛فالغرض إقحام الراكب نفسه فى التهلكه؛إلاّ انّه بواسطه الإقحام من الناقه.

فالغرض و إن يرجع إلى اقحامها إلاّ أنّ ما صنعه لا يناسب ظاهر العباره.

و بالجمله،حاصل ما قيل فى التشبيه المذكور:انّ المراد ب«الصاحب»:هو مطلق المعاشر،أو خصوص أمير المؤمنين عليه السّلام،فالضمير المؤنّث المجرور بإضافه«الصاحب»راجع إلى«الحوزه»،كما فى الضمائر المجروره فى«كلمها»و«مسّها»و«فيها»و«منها».

أو المراد:هو المستولى،فالضمير راجع إلى«الخلافه»كما فى الضمائر المؤنّثه السابقه على الضمير فى«كلمها».

و الغرض على الأوّل:انّ معاشر عمر إن شدّد عليه فيما كان يصدر منه ممّا لا يرضى به اللّه-سبحانه-،فكان يؤذيه فيتحقّق بينهما النقار و الإنكدار.

و إن وافق معه فكان يلزم ترك النهى عن المنكر،فعلى ذلك شبّه عمر بالصعبه،و صاحبه براكب الصعبه،و إيذاءه بخرم أنفها.

و على الثانى يكون الغرض:انّ أمير المؤمنين عليه السّلام إن شدّد عليه الأمر فكان يختلّ أمور المسلمين و يتفرّقوا،و يتطرّق الحيره على بعضهم؛و إن وافق معه فكان يقع فى الذلّ و المهانه.

و الظاهر انّه على ذلك شبّه أمور المسلمين ب«الصعبه».

و الغرض من«تشديد الأمر»على عمر هو ما يستلزم التشديد على المسلمين،بناء على تشبيه أمور المسلمين بالصعبه كما هو المفروض،و إلاّ فلا يساعد الكلام لفرض التشديد على عمر.و الغرض من خرم الأنف هو إيراث الإختلال فى أمور المسلمين.

و على الثالث يكون الغرض:انّ المتولّى لأمر الخلافه إن جرى.على الشدّه معها أى:

بالشدّه مع الناس فيتنفّرون و يشمئزّون،فيختلّ انفاذ الشريعه.

و إن جرى بالرفق معها أى:بالرفق معهم فيهلكون بارتكاب المحرّمات و ترك الواجبات،

فیهلک لاستناد هلاکتهم إلیه.فعلی ذلک شبّه الخلافه ب«الصعبه»،و المتولّی لها ب«راکب الصعبه».و الغرض من«خرم»الأنف هو تضییع الخلافه بعدم إنفاذ الشریعه.

قوله علیه السّلام:«فمنی النـاس».بـالضمّ من باب المجهول،أی:بلی.قال فی القاموس (۱):«منیت به بـالضمّ منیـا:بلیت به»؛و قال فیه أیضا:«منی بکـذا کعنی:ابتلی به»؛إلاّ أنّ المقصود به الإختبار،کما هو مقتضـی قوله سابقا علی ذلک:«مناه اللّه یمنیه:قدّره،أو ابتلاه و اختبره».

و قال (۲)فی مادّه بلی:«و ابتلیته:اختبرته».

و فی صدر بعض خطبه علیه السّلام (۳):«منیت بمن لا یطیع إذا أمرت و لا یجیب إذا دعوت».

قوله علیه السّلام:«بخبط و شماس و تلوّن و اعتراض (۴)».قال ابن میثم (۵):«الخبط:الحرکه علی غیر استقامه.

و«الشماس»بکسر الشین:کثره النقار و الإضطراب.

و«التلوّن»:اختلاف الأحوال.

و«الإعتراض»:ضرب من التلوّن.و أصله المشی فی عرض الطریق».

ثمّ جعله:إشـاره إلی مـا ابتلوا به من اضـطراب الرجـل و حرکاته الّتی کان ینقمها علیه؛ فکنّی بالخبط عنها؛و بالشـماس عن جفاوه طبعه و خشونته؛و بالتلوّن و الاعتراض عن انتقاله عن حاله إلی أخری فی أخلاقه.

قـال: (۶)«و هی اسـتعارات.و وجـه المشـابهه فیهـا:انّ خبـط البعیر و شـماس الفرس و اعتراضـهما فی الطریـق حرکـات غیر منظومه،فأشبهها ما لم یکن منظوما من حرکات الرجل

۱- (۱) القاموس المحیط:۱۲۲۶ القائمه ۲.

۲- (۲) نفس المصدر:۱۱۶۳ القائمه ۱؛

۳- (۳) نهج البلاغه الخطبه ۳۹:۸۱.

۴- (۴) قال السیّد السند الجزائریّ:الاعتراض:المنع.و الأصل فیه:انّ الطریق إذا اعترض فیه بناء أو غیره منع الناس من السلوک؛و هو قد اعترض لهم فی طریق الحقّ فمنعهم عن سلوکه.منه عفی عنه.

۵- (۵) شرح إبن میثم ۱:۲۵۳.

۶- (۶) نفس المصدر ۱:۲۶۰

الّذی ابتلی به الناس من اضطراب الأمر و تفرّق الکلمه و جری أمورهم علی غیر نظام بسبب تفرّق کلمتهم».

قوله علیه السّلام:«فصبرت علی طول المدّه و شدّه المحنه».یرشد إلی طول المدّه ما ذکر من أنّ مدّه خلافه عمر عشر سنین.

قوله علیه السّلام:«حتّی إذا مضی لسبیله جعلها فی جماعه زعم أنّی أحدهم».الغرض هنا أیضا المشارفه علی المضیّ،إذ لا مجال لکون الجعل بعد المضیّ،و انّما هو بعد المشارفه.

و یمکن أن یقال بکون مفهوم الغایه هنا حجّه،إذ الصبر المغیّا و هو ما کان من جهه طول المدّه و شدّه المحنه ما لم یطّرد فی زمان الجعل و هو مقطع الصبر المغیّا؛و کذا فیما بعده لفرض مشارفه زمان عمر علی الإنقضاء و عدم طول زمان عثمان و إن اطّرد الصبر علی شدّه المحنه فی زمان عمر و عثمان أیضا؛لشدّه المحنه فی الجعل و ما بعده من زمان عمر و عثمان؛و الصبر علیها کما یظهر کلّ من الشده و الصبر ممّا ذکره بعد ذلک.

و قوله:«زعم»إشاره إلی عدم المناسبه بینه و بین الجماعه؛کیف و لا مناسبه بین الأشقیاء و رأس السعاده.

و المقصود ب«الجماعه»:هو أهل الشوری.

و خلاصه حدیث الشوری علی ما حکی (۱):انّ عمر لمّا طعنه أبو لؤلؤ فدخل علیه وجوه من الصحابه و قالوا له:ینبغی أن تستخلف رجلا ترضاه.

فقال ما قال،...إلی أن قال:الصالحون لهذا الأمر سبعه نفر سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله یقول:

إنّهم من أهل الجنّه.أحدهم:سعد بن زید و أنا مخرجه منهم،لأنّه من أهل بیتی؛و سعد بن أبی وقّاص،و عبد الرحمن بن عوف،و طلحه،و زبیر،و عثمان،و علیّ.

فأمّا سعد فلا یمنعنی منه إلاّ عنفه و فظاظته؛و أمّا عبد الرحمن.فیمنعنی منه کونه قارون

ص: ۲۴۲

۱- (۱)) فانظر:تأریخ الطبریّ ۴:۲۲۷،الکامل فی التأریخ ۳:۶۵.

هـذه الأمّه؛و أمّا طلحه فتكبّره و نخوته؛و أمّا زبير فشـحّه،و لقد رأيته يقاتل على صاع من شـعير؛و أمّا عثمان فحبّه لقومه و عصبيّته لهم؛و أمّا عليّ فحرصه على هذا الأمر و دعابه فيه.

ثمّ قـال:يصـلّى صـهيب بالنـاس ثلاثه أيّام و يخلو السـتّه فى بيت ثلاثه أيّام ليتفقّهوا على رجل منهم،فإن اسـتقام أمر خمسه و أبى رجل فاقتلوه،و إن استقرّ أمر ثلاثه و أبى ثلاثه فكونوا مع الثلاثه الّذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.

فلمّا خرجوا عنه و اجتمعوا لهذا الأمر قال عبد الرحمن:إنّ لى و لإبن عمّى سـعد من هذا الأمر الثلث،فنحن نخرج أنفسـنا منه على أن نختار رجلا هو خيركم للأمّه؛فقال القوم:

رضينا؛غير عليّ،فانّه متّهم فى ذلك.

فقال:أرى و أنظر.

فلمّا آيس من الرضاء بعليّ رجع إلى سعد و قال:هلمّ نبايع عليّا،فإن بايعنا معه بايع الناس معه.

فقـال سـعد:إن بـايعه عثمـان فأنـا ثالث،و إن أردت أن تولّى عثمان فهو أحبّ إليّ من عليّ فلمّا آيس من مطاوعه سـعد ذهب مع طلحه و خمسـين رجلاـ من الأنصـار إلى أمير المؤمنين عليه السّـلام و أخـذ بيـده و قال:أبايعك على أن تعمل بكتاب اللّه و سـنّه رسوله و سيره الخليفتين:أبى بكر و عمر،

فقال عليّ عليه السّلام:«أبايعك على أن أعمل بكتاب اللّه و سنّه رسوله و أجتهد برأيى».

فترك يده.ثمّ أقبل على عثمان فأخذ يده و قال مثل مقالته لعليّ عليه السّلام؛فقال:نعم.

فكرّر القول على كلّ منهما ثلاثا،فأجاب بما أجاب به أوّلا.فبعد ذلك قال:هى لك يا عثمان،و بايعه؛ثمّ بايعه الناس.

و عن بعض النسخ:«زعمنى سادسهم».

قوله عليه السّـلام:«فيا للّه و يا للشورى».«اللام»الأولى هى اللام الّتى تدخل على المستغاث،و اللام الداخله على المستغاث مفتوحه لو كانت مباشره للياء.

ص :٢۴٣

و اللام الثانيه مكسوره،و هى الّتى تدخل على المستغاث لأجله.قالوا:و إمّا ان يكون زائده؛و لعلّه الأظهر كما فى قول الشاعر:

)و لقد رمقتك فى المجالس كلّها)فإذا و أنت تعين من يبغينى (۱)

و قد عدّ فى المغنى (۲)من أقسام الواو ما كانت زائده.

و إمّا أن يكون عاطفه لمستغاث لأجله آخر محذوف،أي:يا للّه و لى؛أو:لعمر و للشورى؛أو لما أصابنى من عمر عموما؛أو لنوائب الدهر عامّه و للشورى بالخصوص.

إن قلت:إنّه لا مجال لكون الشورى بل الأخيرين ممّا ذكر كونه محذوفا،فضلا عن الثانى من المستغاث لأجله،إذ المستغاث لأجله هو من وقع مظلوما،أو كان محتاجا إلى الغياث و لو من غير جهه الظلم كالفقر و المرض.نعم،لا بأس بكون المحذوف هو.

قلت:المستغاث لأجله هو من وقع الإستغاثه لأجله باستدعاء وقوع الغياث فى حقّه كما هو الغالب أو حقّ غيره؛و من الأخير قول الشاعر:

)يا للرّجال ليوم الأربعاء أما)ينفكّ يحدث لى بعد النّهى طربا (۳)

و قول آخر:

)يا للكهول و للشّبّان للعجب (۴)

فيصحّ أن يقال:يا لزيد لعمرو مع كون عمرو ظالما.

و فى بعض النسخ:«فيا للّه و يا للشورى»بإعاده حرف النداء؛و على هذا اللام الأولى

۱- (۱)) لم يذكر قائله،و انظر:التعليقه الآتيه.

۲- (۲)) مغنى اللبيب ۱:۴۷۳.

۳- (۳)) البيت لحارث بن حلّزه،لسان العرب ۱۲:۵۶۱.

۴- (۴)) و قبله: يبكيك ناء بعيد الدّار مغترب انظر:نفس المصدر.

مفتوحه کما مرّ و اللام الثانیه مکسوره،و الظاهر انّها للتعجّب.و قد عدّ فی المغنی (1)من معانی «اللام»:التعجّب کما فی«یا للماء»فی حال التعجّب.

و أمّا المستغاث لأجله فهو هنا محذوف لا محاله،أی:لی؛أو:لعمر؛أو:لما أصابنی من عمر؛ أو:لنوائب الدهر.و یمکن أن یکون المحذوف هو الشوری.و لا بأس بالتعجّب من الشوری ثانیا فی الکلام،فالأمر بمنزله أن یقال:فیا للّه للشوری،و واعجبا من الشوری.

و کیف کان فالظاهر أنّ الاستغاثه منه علیه السّلام من جهه عدم مناسبته مع أهل الشوری کما مرّ.و هی جهه التعجّب من الشوری علی تقدیر إعاده حرف النداء؛فمرجع الندائین علی هذا التقدیر إلی أمر واحد.

فما عن النهایه من أنّ الغرض من الإستغاثه هو أنّ عمر قد أهّلنی للخلافه و کان قبل یقول:إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قال:«النبوّه و الإمامه لا یجتمعان فی بیت»،فانّی أدخل فی ذلک لأظهر للناس مناقضه فعله لروایته»؛لیس علی ما ینبغی.

و«الشوری»کالفتیا بمعنی:التشاور،علی ما ذکره البیضاویّ (2)فی تفسیر قوله سبحانه:

وَ أَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ (3) .

و فی المصباح (4):«و تشاور القوم و اشتوروا،و الشوری اسم منه».

و فی المجمع (5):«یقال:صار هذا الشیء شوری بین القوم:إذا تشاوروا فیه.و هو فعلی من المشاوره،و هو المفاوضه فی الکلام لیظهر الحقّ»،انتهی.

و مرجع کلامه إلی کونه اسم المصدر،کما هو صریح المصباح (6).

قوله علیه السّلام:«متی اعترض الریب فیّ مع الأوّل منهم حتّی صرت أقرن إلی هذه

۱- (۱)) مغنی اللبیب ۱:۲۸۴.

۲- (۲)) حیث قال:و هی مصدر کالفتیا بمعنی التشاور؛تفسیر البیضاویّ:۶۴۴.

۳- (۳)) الشوری:۳۸.

۴- (۴)) المصباح المنیر:۴۴۶.

۵- (۵)) مجمع البحرین ۳:۳۵۴.

۶- (۶)) المصباح المنیر:۴۴۶.

النظائر؟».«متی»استفهامیّه نحو: مَتیٰ نَصْرُ اللّٰهِ (۱)؟.إلاّ انّ الإستفهام هنا إنکاریّ؛و قد عدّ فی المغنی (۲)أوّل معانیها:الإستفهام.

و المقصود ب«الأوّل»هو أبو بکر،کما صرّح به ابن أبی الحدید (۳).

و ربّما قیل:انّ المقصود هو سعد بن أبی وقّاص؛و لیس بشیء،حیث إنّ مقتضی قرب الجماعه و رجوع ضمیر أحدهم إلیها و إن کان هو رجوع الضمیر المجرور فی«منهم»إلی «الجماعه»،إلاّ أنّ السعد من النظائر المشار إلیه بقوله:«هذه النظائر»،و لیس له أوّلیّه و لا طول زمان و لا ظهور زیاده مزیّه فیه بالنسبه إلی الباقین؛فلا وجه للمقاله المزبوره بوجه.

و الغرض أنّه لم یکن مساویا فی الرتبه لرأس الخلفاء و قرینا له،فضلا عن الجماعه.

قوله علیه السّلام:«لکنّنی أسففت إذا أسفّوا و طرت إذ طاروا».«أسف»الطائر:إذا دنی من الأرض.و الظاهر إنّ الغرض الصبر و المماشاه مع الکلّ،من الأوّل و الثانی و الجماعه.

قوله علیه السّلام:«فصغا رجل لضغنه».«صغی»بالصاد المهمله و الغین المعجمه أی:مال، من:صغی یصغی من باب تعب،أو:صغی یصغو؛و الأوّل أشهر علی ما یقتضیه ما فی المصباح (۴)و المجمع (۵)من عدّ الثانی لغه،لکن قدّمه فی الصحاح (۶)و القاموس (۷)؛قال اللّه- سبحانه-: وَ لِتَصْغیٰ إِلَیْهِ أَفْئِدَهُ الَّذِینَ لاٰ یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَهِ (۸)،أی:یمیل إلیه؛و قولهم:

لا یصغی إلیه بمعنی:لایمال إلیه بالسمع.

و متعلّق«صغی»هنا محذوف أی:عنّی.

و«الصغْن»-بالفتح فالسکون-:اسم المصدر،و أمّا المصدر فهو الضغن بالفتحتین.

ص: ۲۴۶

۱- (۱) البقره:۲۱۴.

۲- (۲) مغنی اللبیب ۱:۴۴۰.

۳- (۳) شرح ابن أبی الحدید ۱:۱۸۴.

۴- (۴) المصباح المنیر:۴۶۶.

۵- (۵) مجمع البحرین ۱:۲۶۳.

۶- (۶) صحاح اللغه ۶:۲۴۰۰ القائمه ۲.

۷- (۷) القاموس المحیط:۱۱۹۷ القائمه ۲.

۸- (۸) الأنعام:۱۱۳.

قال فی المصباح (۱):«ضغن صدره ضغنا من باب تعب:حقد،و الاسم:ضغن،و الجمع:

أضغان،مثل حمل و أحمال»،انتهی.

قال اللّه-سبحانه-: یُخْرِجْ أَضْغٰانَکُمْ (۲).

و کیف کان،فقد جعله ابن میثم (۳)إشاره إلی سعد بن أبی وقّاص،تعلیلا بأنّه کان منحرفا عنه؛قال:«و هو أحد المتخلّفین عن بیعته بعد قتل عثمان»أی:عند انتقال الخلافه إلیه.

و حکی ابن أبی الحدید (۴)عن القطب الراوندیّ القول بذلک،لکن تعلیلا بأنّ علیّا قتل أبا سعد یوم بدر؛إلاّ أنّه جعله خطأ،تعلیلا بأنّه مات فی الجاهلیه.

قوله علیه السّلام:«و مال الآخر لصهره».

قد حکی فی المصباح (۵)فی«الصهر»أقوالا-فحکی عن الخلیل القول بکونه أهل بیت المرأه أی:بالنسبه إلی الرجل،فیختصّ الصهر بالأختان.

و عن الأزهریّ القول بکونه قرابات المرأه من المحارم و غیرها أی:بالنسبه إلی الرجل و المحارم من قرابات الرجل،أی:بالنسبه إلی المرأه.فالمدار علی عموم الصهر للأختان و محارم الأحماء.

و عن ابن السّکّیت القول بعمومه لقرابات الرجال و النساء أی:الأحماء و الأختان؛و حکاه الخلیل نقلا عن بعض العرب.

و قال فی القاموس (۶):«الصهر بالکسر:القرابه،و حرمه الختونه،جمعه:أصهار و صهراء.

و:القبر.و:زوج بنت الرجل و زوج أخته،و الأختان أصهار أیضا».

و الظاهر انّ مقصوده من حرمه الختونه هو محارم الأختان أی:المحارم من قرابات المرأه،

۱- (۱)) المصباح المنیر:۴۹۵.

۲- (۲)) محمّد:۳۷.

۳- (۳)) شرح إبن میثم ۱:۲۶۲.

۴- (۴)) شرح ابن أبی الحدید ۱:۱۸۹.

۵- (۵)) المصباح المنیر:۴۷۷.

۶- (۶)) القاموس المحیط:۳۹۸ القائمه ۲.

إلاّ انّه لم يقل أحد باختصاصه بها كما يظهر من الأقوال المتقدّم حكايتها من المصباح.فلعلّه غلط من حرمه الأحماء،أى:المحارم من قرابات الرجل بالنسبه إلى المرأه،كما جرى عليه الأزهرىّ فى جانب قرابات الرجل.إلاّ انّه عمّمه لعموم قرابه المرأه أى:الاختان.

مع أنّه ينافى تفسيره بمطلق القرابه أوّلا،و قوله:«و الأختان أصهار»أيضا بالأخره؛إلاّ أن يقال:انّ غرضه بيان المستعمل فيه.

و لا بأس بدعوى الإستعمال فى مطلق القرابه تاره؛و مطلق الأختان أخرى؛و محارم الأختان ثالثه.لكن دعوى الإستعمال فى مطلق القرابه محلّ الإشكال،إذ لم يقل أحد بعموم الصهر لقرابه الرجل بالنسبه إليه و قرابه المرأه بالنسبه إليها،و لم يعهد استعماله فى شىء منهما.

لكن عن إبن الأعرابى (۱):«انّ الصهر هو المحرّم بجوار أو نسب أو تزوّج»؛قال:«و أصهرت بهم:إذا اتّصلت إليهم و تحرّمت بجواز أو نسب أو تزوّج».و هو قد تجاوز فى العموم عمّا بلغ إليه عموم القاموس.

هذا و ليت القاموس قال:«و زوج البنت و زوج الأخت»بدل قوله:«و زوج بنت الرجل و زوج أخت الرجل»لكى يشمل زوج البنت بالنسبه إلى أمّها،و لا يختصّ به بالنسبه إلى أبيها كما هو ظاهر العباره لعدم الفرق فى العرف قطعا،و يشمل زوج الأخت بالنسبه إلى أختها؛و لا يختصّ به بالنسبه إلى أخيها كما هو ظاهر العباره لعدم الفرق فى العرف قطعا أيضا.

و كيف كان،إطلاق الصهر على زوج بنت الرجل معروف متكثّر فى الإستعمالات العرفيّه،بل متكرّر فى كلمات أرباب الرجال.لكن لا يتناوله أحد من الأقوال المذكوره فى المصباح،كما لا يتناول زوج أخت الرجل و إطلاق الصهر عليه متعارف فى العرف.فقد أجاد القاموس حيث عدّ من إطلاقاته إطلاقه على الزوجين.

۱- (۱)) بل المنقول منه عند ابن منظور شىء آخر،انظر:لسان العرب ۴:۴۷۱ القائمه ۲.

و بالجمله؛فهذه الفقره علی ما ذکره ابن میثم (۱)و ابن أبی الحدید (۲)إشاره إلی عبد الرحمن بن عوف،حیث إنّه مال إلی عثمان لمصاهره کانت بینهما،و هی أنّ عبد الرحمن کان زوجا لأمّ کلثوم بنت عقبه بن أبی معیط،و هی أخت عثمان لأمّه.

فالمقصود ب«الصهر»هنا هو القریب بالسبب،و لا یتمّ کونه حقیقه إلاّ علی القول بعموم الصهر للقریب السببیّ.

و بعد؛فالظاهر بمقتضی سوق الفقره السابقه انّ متعلّق«مال»محذوف،أی:مال الآخر عنّی من أجل صهره،و إن أمکن کون«اللام»بمعنی«إلی»نحو قوله سبحانه: بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحیٰ لَهٰا (۳)،و قوله سبحانه: یَجْرِی لِأَجَلٍ مُسَمًّی (۴)،و قوله سبحانه: وَ لَوْ رُدُّوا لَعٰادُوا لِمٰا نُهُوا عَنْهُ (۵)فالمعنی:و مال الآخر إلی صهره.

قوله علیه السّلام:«مع هن و هن».قال فی المصباح (۶):«الهن بتخفیف النون:کنایه عن کلّ اسم جنس،و الأنثی:هنه.و لامها محذوفه،ففی لغه هی«هاء»،فصغّر علی هنیهه و منه یقال:

مکث هنیهه أی:ساعه لطیفه،و فی لغه هی«واو»،فصغّر فی المؤنّث علی«هنیّه».و الهمزه خطأ،إذ لا وجه له»...إلی أن قال:«و کنی بهذا الإسم عن الفرج»؛ثمّ قال:«و قیل:المحذوف نون و الأصل بالتثقیل،فیصغّر علی هنین».

و فی البهجه المرضیّه (۷)کما عن شرح القطر (۸):«إنّ هن اسم یکنّی به عن أسماء الأجناس کرجل و فرس و غیرهما؛و قیل:عمّا یقبح التصریح بذکره؛و قیل:عن الفرج خاصّه»، انتهی.

ص:۲۴۹

۱- (۱)) شرح إبن میثم ۱:۲۶۲.

۲- (۲)) شرح ابن أبی الحدید ۱:۱۸۹.

۳- (۳)) الزلزله:۵.

۴- (۴)) الرعد:۲،فاطر:۱۳،الزمر:۵.

۵- (۵)) الأنعام:۲۸.

۶- (۶)) المصباح المنیر:۸۸۳.

۷- (۷)) البهجه المرضیّه طبعه السیّد الشیرازیّ ۱:۳۶.

۸- (۸)) شرح قطر الندی و بلّ الصدی:۶۲

و لو كان كنايه عن أسماء الأجناس فهو مثل الشيء و الأمر.

و بالجمله،لا إشكال فى كون إعرابه بالحركه،و يعبّر عنه بالنقص فى حاله الإفراد أى:

عدم الإضافه،و هو الأفصح فى حاله الإضافه.لكن قد يعرب بالحروف و يعبّر عنه بالقصر فى حاله الإضافه،فيقال:هو هنوها و هناها و هنيها مثل أخوها و أخاها و أخيها.

و كيف كان،فغرضه عليه السّلام:انّ ميله إليه لم يكن لمجرّد المصاهره،بل لحبّ المال و العزّ حيث إنّه كان أراد أن يكتسب المال و يكتسب العزّ بواسطه خلافه عثمان.

قوله عليه السّلام:«نافجا»-بالنون و الفاء و الجيم-«حضنيه».«الحضن»بالحاء المهمله المكسوره و الضاد،يقال:شربت الدابّه فانتفجت:إذا شربت حتّى خرج جنباها.

و الحضن ما دون الإبط إلى الكشح.و قد كنّى بذلك عن استعداده و تصميم عزمه للتوسّع ببيت مال المسلمين و صرفه فى دنياه بالوسعه؛و يقال للمتكبّر أيضا:نافجا حضنيه.

و قد جرى ابن ميثم (۱)و ابن أبى الحديد (۲)على كون الغرض هنا هو الأوّل،و هو الأظهر.

و يمكن أن يكون الغرض:الإستعداد لإملاء البطن،فقوله:«بين نثيله و معتلفه»يؤكّد ذلك مع زياده إفاده الترجيع.

قوله عليه السّلام:«بين نثيله و معتلفه».متعلّق ب«قام».و«النثيل»:الروث.

و«المعتلف»على زنه اسم المفعول:اسم المكان،أى:موضع الإعتلاف من الفم،أو البطن،أو محلّ العلف و هو بعيد و إن صحّ إطلاق المعتلف عليه،أو اسم المصدر أى:ما يعتلف به من المأكول،و هو الأنسب بمقابله الروث.

و كيف كان،فالغرض أنّ فعله دائر بين الأكل و الترجيع،و حاله حال البهائم حيث لا همّ له ما عدا الأمرين.

۱- (۱)) شرح إبن ميثم ۱:۲۶۲.

۲- (۲)) شرح ابن أبى الحديد ۱:۱۹۷.

قوله علیه السّلام:«و قام معه بنو أبیه».الأظهر أنّ الغرض بنو أمیّه؛و یحتمل أن یکون الغرض أقرباءه مطلقا،و خصّ بنو أبیه تغلیبا.

قوله علیه السّلام:«یخضمون مال اللّه خضم الإبل نبته الربیع».قال فی الصحاح (۱):

«خضمت الشیء بالکسر أخضمه خضما؛قال الأصمعیّ:و هو الأکل بجمیع الفم».

و قال فی القاموس (۲):«الخضم:الأکل،أو بأقصی الأضراس،أو ملء الفم بالمأکول،أو خاصّ بالشیء الرطب،کالقثاء،و الفعل کضرب و نصر (۳) ».

و فی المجمع (۴):«الفرق بین الخضم و القضم:انّ القضم:الأکل بأطراف الأسنان،و الخضم:

بالفم:کلّه؛و ذلک بالأشیاء اللیّنه الرطبه»،انتهی.

و ربّما قیل:الخضم أکل الشیء الرطب،و القضم:أکل الشیء الیابس.

و«النبته»بالکسر،یقال:نبت نباتا و نبته،فهی من باب المصدر.لکن المقصود هنا هو ما نبت.

و المقصود من«مال اللّه»:إمّا هو ما یملکه اللّه-سبحانه-ممّا یأکل،فالغرض إنّهم یأکلون و یتنعّمون أکل الإبل نبته الربیع حیث إنّه یتلذّذ بنبته الربیع و یملأ منه أحناکها، فهمّهم الأکل و إملاء البطن؛أو المقصود من«مال اللّه»:هو أموال بیت المسلمین،فالغرض التوسّع من بیت مال المسلمین،أو الأکل و إملاء البطن منه.

قوله علیه السّلام:«إلی أن انتکث فتله».«النکث»:النقض،قال اللّه-سبحانه-: نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ (۵)أی:ینقضون عهدهم.و الإنتکاث:الإنتقاض.

۱- (۱)) صحاح اللغه ۵:۱۹۱۳ القائمه ۲.

۲- (۲)) القاموس المحیط:۱۰۱۷ القائمه ۲.

۳- (۳)) کذا،و الصحیح ما فی المطبوع من القاموس.

۴- (۴)) مجمع البحرین ۶:۵۹.

۵- (۵)) التوبه:۱۳-۱۲.

و«الفتل»:برم الحبل و غيره؛مصدر فتل من باب ضرب.و قد جعل ابن ميثم (۱)الفتل استعاره لما كان يرمه من الرأى و التدبير و يستبد به؛و الإنتكاث استعاره لانتقاض ذلك التدبير و رجوعها بالفساد و الهلاک.

و يمكن أن يكون الغرض من الفتل هو الخلافه؛فالغرض من انتكاث الفتل هو زوال الخلافه بموت الخليفه.

قوله عليه السّلام:«و أجهز عليه عمله».يقال:جهزت على الجريح من باب نفع و أجهزت إجهازا:إذا تمّمت عليه و أسرعت قتله؛أى:أسرع عمله فى قتله.يعنى:إنّ عمله صار سببا للمسارعه إلى قتله و نفض عمره.و قد يقال:انّ فيه إيماء إلى ما أصابه قبل القتل من أسنّه الألسنه و سقوطه عن أعين الناس.

قوله عليه السّلام:«و كبت به بطنه».يقال:كبيت الإناء كبّا من باب قتل:قلّبته على رأسه؛و:

كبيت زيدا كبّا:ألقيته على وجهه؛و:أكبّ هو بالألف قال فى المصباح (۲)و المجمع (۳):«إنّه من النوادر الّتى تعدّى ثلاثيا و قصر رباعيّا».

و«الباء»زائده مع المفعول.

و«البطنه»بالكسر:الإمتلاء الشديد.

و الغرض أنّه أهلكه توسّعه ببيت مال المسلمين و أكله و امتلائه البطن من بيت المال،و صرفه الهمّ فى الأكل و لو من غير بيت المال.و الإسناد فى هذه الفقره كالفقره السابقه من باب الإسناد المجازىّ؛و لا خفاء.

هذا؛و قد حكى السيّد السند الجزائرىّ:أنّه وصل أمر عثمان إلى أن قال له المهاجرون و الأنصار:إمّا أن تخلع نفسك من الخلافه أو نقتلك.

۱- (۱)) شرح إبن ميثم ۱:۲۶۳.

۲- (۲)) المصباح المنير:۷۱۷.

۳- (۳)) مجمع البحرين ۲:۱۵۱.

فاختار القتل على خلع نفسه،فقتلوه.و كان مطروحا فى خندق اليهود إلى ثلاثه أيّام.

فلا يستحلّ أحد دفنه و لا يقدر أحد على ذلك خوفا من المهاجرين و الأنصار،حتّى نهبه بنو أميّه و دفنوه».

قال:«و قيل:كان مطروحا فى مزبله اليهود ثلاثه أيّام حتّى أكلت الكلاب إحدى رجليه،فاستأذنوا عليها فأذن فى دفنه.

و هذا الّذى فى المدينه هو عثمان بن مظعون،لا عثمان بن عفّان،فانّ قبره إلى الآن غير معلوم».

قوله عليه السّلام:«فما راعنى إلاّ و الناس إلىّ كعرف الضبع».«الروع»بالفتح فالسكون:

الفزع،يقال:راعنى الشىء من باب قال أى:أفزعنى،قاله فى المجمع (1)إلى أن قال:«و يجىء الروع للإعجاب،يقال:راعنى الشىء:أعجبنى».

و«عرف»الدابّه و الظاهر انّه بالضمّ:الشعر النابت فى محدّب رقبته.و«العرفاء»:الضبع، لكثره عرف رقبتها.

و«الضبع»كما فى المجمع (2):«بضمّ الباء فى لغه قيس،و تسكينها فى لغه تميم:حيوان معروف.و هى أنثى،و قيل:تقع على الذكر و الأنثى».

قال ابن أبى الحديد (3):«عرف الضبع ثخين،و يضرب به المثل فى الإزدحام»؛و قال ابن ميثم (4):«الضبع ذات عرف كثير قائم الشعر،و العرب يسمّى الضبع عرفاء لعظم عرفها».

فقد دريت أنّ جهه التشبيه بالعرف فى المقام هى كثرته.

و ربّما يقتضى كلام بعض كون الجهه كثرته و غلظته؛و ليس بشىء.

و بالجمله؛الإستثناء مفرّغ،و المستثنى منه محذوف أى:فما راعنى شىء،إلاّ أنّ الإستثناء

١- (١) مجمع البحرين ٣۴٠:۴.

٢- (٢) نفس المصدر ٣۶٣:۴.

٣- (٣) شرح ابن أبى الحديد ٢٠٠:١.

۴- (۴) شرح إبن ميثم ٢۶۴:١.

لمّا كان مفرّغا فما بعد«إلاّ»فى حكم الفاعل حيث إنّ حكم ما بعد إلاّ فى الإستثناء المفرّغ هو الحكم عند فقدها،و لذا حكم ابن ميثم (١)بأنّ فاعل«راعنى»إمّا الجمله الإسميّه و هو مقتضى قول الكوفيّين،إذ جوّزوا كون الجمله فاعلا.

أو:ما دلّت عليه هذه الجمله و كانت مفسّره له من المصدر؛أى:فما راعنى إلاّ إقبال الناس إلىّ.و هو فرع مذهب البصريّين إذ منعوا كون الجمله فاعلا.إلاّ أنّ الظاهر أنّ البصريّين لا يقنعون بمثل التأويل المذكور فى المقام،حيث إنّ صريح التصريح (٢)أنّهم يخصّون كون الجمله فاعلا بما لو كانت مؤوّله بالمصدر بواسطه أنّ المفتوحه المخفّفه،أو أنّ المشدّده المفتوحه،أو ما على تقدير الذكر نحو: أَ وَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنّٰا أَنْزَلْنٰا (٣)أى:إنزالنا؛و: أَ لَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ (۴)أى:خشوع قلوبهم،و:

)يسرّ المرء ما ذهب اللّيالى

أى:ذهابها؛أو أن المخفّفه و لو على تقدير التقدير نحو:ما راعنى إلاّ يسير،أى:إلاّ أن يسير.إلاّ أن يكون مداقّه البصريّين فى تأويل الجمله إلى المصدر فى الفاعل الحقيقىّ لا الفاعل الحكمىّ،كما فى باب الإستثناء المفرّغ حيث إنّ ما بعد إلاّ فى حكم الفاعل؛و إلاّ فالفاعل الحقيقىّ هو المستثنى منه المحذوف.

و كيف كان؛فقد يقال:«انّ»«الواو»حاليّه،و خبر«الناس»محذوف يتعلّق به قوله:

«إلىّ».و فاعل«راعنى»محذوف أيضا يفسّره الجمله الحاليه أى:ما راعنى إلاّ إقبال الناس حال كونهم يقبلون إلىّ».

و يمكن أن يقال:انّ«الواو»زائده؛و قوله«إلىّ»متعلّق بمحذوف هو خبر«الناس»أى:

الناس يقبلون إلىّ،فلو أوّل بالمصدر يكون المعنى:إقبال الناس.

١- (١) نفس المصدر.

٢- (٢) شرح التصريح على التوضيح ١:٢۶٨.

٣- (٣) العنكبوت:۵١.

۴- (۴) الحديد:١۶.

و هـذا المقال أقلّ محـذورا من المقاله السابقه،لكون المحذوف فيه أقلّ.إلاّ انّ انتهاضه على مذهب البصـريّين يبتنى على ما ذكر من إمكـان عـدم اطّراد مـداقّتهم فى المسـتثنى فى بـاب الإسـتثناء المفرّغ؛بخلاـف المقـاله السابقه،حيث إنّ انتهاضه على مـذهب البصريّين خال عن الإشكال.

و قوله:«كعرف الضبع»خبر لمبتدء محذوف أى:هم كعرف الضبع؛أو متعلّق بمقدّر و خبر ثان.

و بـالجمله؛فـالمعنى:أنّه مـا خـافنى عن الخلاـفه إلاّـ ازدحـام النـاس بواسـطه تفرّق كلمتهم و انطماس الـدين على تقـدير التجافى عنها؛كما يرشد إليه قوله-عليه السّلام-فى خطبه رواها ابن أبى الحديد:«فاستخلف الناس أبا بكر،ثمّ استخلف أبو بكر عمر»...إلى أن قـال:«ثمّ ولّى عثمـان أمر الناس فعمل بأشـياء عابها الناس عليه،فسارع إليه ناس فقتلوه.ثمّ أتانى الناس و أنا معتزل أمرهم،فقالوا لى:بايع فانّ الأمّه لا ترضى إلاّ بك،و إنّا نخاف إن لم تفعل أن يفرّق الناس؛فبايعتهم».

هذا إن كان الغرض،من«الروع»:الخوف كما جرى عليه بعض.

و يمكن أن يكون الغرض الإعجاب،أى:ما أعجبنى بعد قتل عثمان شـىء إلاّ شدّه ازدحام الناس إلىّ.و الأمر من حيث المحذوف و المذكور كما مرّ.

و مقتضـاه:انّه لم يكن الإزدحام على الخلفاء المتقـدّمين عليه بالنسبه إلى الإزدحام عليه إلاّ قليلا.و لا بـدّ أن يكون الأمر كـذلك حيث إنّه لو رغب الناس إليهم لرغبوا إليه بمراتب شتّى فى صوره فقد المانع.

و التعجّب من شدّه الازدحام كثير فى العرفيّات،فلا مانع عن حمل«الروع»على الإعجاب فى المقام.

لكن يمكن أن يكون الإعجاب المـذكور فى معنى الروع بمعنى:ملاـئمه النفس و الإسـتحسان،بل لعلّه الظاهر،لا التعجّب،كما قد يطلق الإعجاب على ذلك بل هو غير عزيز،و منه تفسير الروق بالإعجاب،كما يأتى.و كذا ما لو قيل:أعجبتهم زهره الحياه

الدنیا.فلا مجال لحمل الروع علی الإعجاب فی الباب.

قوله علیه السّلام:«ینثالون علیّ».من باب الانفعال نحو ینقادون،أی:یتتابعون و یتزاحمون.

و الظاهر أنّه خبر ثان للناس لو کان قوله«کعرف الضبع»خبرا لمبتدء محذوف؛و خبر ثالث لو کان قوله«هذا»خبرا ثانیا له.

و ما قیل من«احتمال کونه حالا عن راعنی،أو العامل فی إلیّ»؛لیس بشیء.

قوله علیه السّلام:«من کلّ وجه».الظاهر أنّ«الوجه»بالضمّ أو الکسر:الجانب و الناحیه؛

قال فی القاموس (۱):«الوجه بالضمّ و الکسر:الجانب و الناحیه»،ثمّ قال:«الجهه بالضمّ و الکسر:الجانب و الناحیه،کالوجه،و الوجهه بالکسر».

قوله علیه السّلام:«حتّی لقد وطیء الحسنان».یقال:وطئت الشیء برجلی من باب علم وطئا بفتح الواو:إذا علوته.

و الظاهر أنّ المقصود ب«الحسنین»هو:نجلاه و شبلاه.لکن حکی ابن أبی الحدید (۲)عن القطب الراوندیّ:«انّ الحسنین إبهاما الرجل»؛إلاّ أنّه قال:«و هذا لا أعرفه».و الظاهر أنّ الغرض:عدم معرفه استعمال الحسن فی الإبهام.و لم أعرفه أیضا،حیث لم أظفر بذکره فی اللغه.و ربّما روی عن بعض الرواه تفسیره«الحسنین»بالإبهامین.

فقوله:«وطیء»من الوطآء بالفتح و المدّ،و هی بمعنی الإیجاع و الاضرار؛کما فی المجمع (۳)

قوله علیه السّلام:«و شقّ عطفای».«عطفا»الرجل:جانباه من المنکب إلی الورک؛و کذا عطفا کلّ شیء:جانباه.و المراد دائر بین التجوّز فی الشقّ و کون العطف من باب الحقیقه بکون الغرض الأذی الحاصل فی الصدر و المنکبین من شدّه الإزدحام،و کون الغرض الشقّ الحاصل فی جانبی القمیص؛فالشقّ من باب الحقیقه لکن التجوّز فی إضافه العطف إلی نفسه لکون محل الشقّ هو عطفا القمیص.

۱- (۱)) القاموس المحیط:۱۱۵۵ القائمه ۱.

۲- (۲)) شرح ابن أبی الحدید ۱:۲۰۰.

۳- (۳)) مجمع البحرین ۱:۴۴۳.

و ربّما توهّم كون المجاز فى الكلمه؛و ليس بشيء.

و ربّما روى:«عطافى»بدل:«عطفاى».و«العطاف»بالكسر:الرداء،و سمّى الرداء عطافا لوقوعه على عطفى الرجل.و المعنى على هذا لا حاجه فيه إلى العنايه.إلاّ أنّ الروايه المتقدّمه مشهوره.

قوله عليه السّلام:«مجتمعين حولى».حال من الناس نحو:زيد فى الدار جالسا.

قوله عليه السّلام:«كربيضه الغنم».أى:القطعه الرابضه.و«الربيضه»من الربوض،و هو فى الغنم مثل بروك الإبل؛لا من الربض بالفتحتين و هو كالجلوس للإنسان و الإضطجاع له على الخلاف،لعدم مناسبه المعنى.

و الغرض شدّه الإزدحام.

و ربّما حكى ابن أبى الحديد (۱)عن القطب الراوندىّ كون الغرض تشبيه بلادتهم و نقصان عقولهم،لأنّ العرب تصف الغنم بالغباوه و قلّه الفطانه؛لكنّه غير مناسب بلا ارتياب.

قوله عليه السّلام:«فلمّا نهضت بالأمر».يقال:نهض ينهض من باب منع نهضا و نهوضا أى:

قام؛كما هو مقتضى الصحاح (۲)و القاموس (۳)

و الظاهر أنّه المقصود بما فى المصباح (۴)من قوله:«و نهضت إلى فلان و له نهضا و نهوضا:

تحرّكت إليه بالقيام».

قوله عليه السّلام:«نكثت طائفه».المقصود بهذه الطائفه طلحه و زبير و من تبعهما فى البيعه و نقضها.

قال ابن أبى الحديد (۵):«فهم أصحاب الجمل».

۱- (۱)) شرح ابن أبى الحديد ۱:۲۰۱.

۲- (۲)) صحاح اللغه ۳:۱۱۱۱ القائمه ۱.

۳- (۳)) القاموس المحيط:۶۰۵ القائمه ۱.

۴- (۴)) المصباح المنير:۸۶۳.

۵- (۵)) شرح ابن أبى الحديد ۱:۲۰۱.

و قد تقدّم الكلام فی معنی«النکث».

قوله علیه السّلام:«و مرقت أخری».قال فی المصباح (۱):«مرق السهم من الرمیّه مروقا من باب قعد:نفذ من الجانب الآخر،و منه قیل:مرق من الدین مروقا:إذا خرج منه».

و المقصود بهذه الطائفه الثانیه هو الخوارج.

قال ابن میثم (۲):«و إنّما خصّ الخوارج بالمروق،لأنّ المروق مجاوزه السهم عن الرمیه.و لمّا کان الخوارج أوّلا منتظمون فی سلک الحقّ إلاّ أنّهم بالغوا بزعمهم فی طلبه إلی أن تعدّوه و تجاوزوه لا جرم حسن أن یستعار لهم لفظ المروق لمکان المشابهه.و قد أخبر الرسول صلّی اللّه علیه و آله بهذا اللفظ إذ قال:«یمرقون من الدین کما یمرق السهم من الرمیه» (۳).

أقول:إنّ ظاهر ما ذکره أنّ تخصیص هذه الطائفه بالمروق مع اشتراک الطوائف الثلاثه فی الانتظام فی سلک الحقّ و الخروج عن الدین من جهه أنّ مبالغه هذه الطائفه بعد الانتظام فی سلک الحقّ فی طلب الحقّ بزعمهم إلی أن تعدّوه و تجاوزوه،أوجب مشابهه خروجهم عن الدین بالمروق،فحسن استعاره المروق لهم بالخصوص لاختصاصهم بالمشابهه.

لکنّک خبیر بمشابهه الخروج فی الطائفه الأولی و الأخیره بالمروق أیضا،إذ المشابهه إنّما یتحصّل بالخروج بعد الدخول،و هذا مشترک بین الطوائف الثلاثه.

نعم،ملاحه الاستعاره فی صوره المبالغه کما فی هذه الطائفه أزید،فلعلّه لذا خصّ المروق بهذه الطائفه.

قوله علیه السّلام:«و فسق آخرون».المقصود بهذه الطائفه الثالثه هو أهل صفّین.و قد حرّرنا الکلام فی«الفسق»فی الأصول.

و ربّما عبّر عن هؤلاء الطائفه بالقاسطین فیما حکی فیه نقلا:إنّ الرسول صلّی اللّه علیه و آله أخبر (۴)بأنّه سیقاتل الناکثین و المارقین و القاسطین.

۱- (۱) المصباح المنیر:۷۸۱.

۲- (۲) شرح إبن میثم ۱:۲۶۵.

۳- (۳) مناقب ابن شهرآشوب ۱:۹۵.

۴- (۴) شرح الأزهار ۴:۵۵۵،الخصال:۵۷۳.

و هو من القسوط بمعنى الجور،و منه قوله-سبحانه-: وَ أَمَّا الْقٰاسِطُونَ فَكٰانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً (١).

و أمّا قوله-سبحانه-: قٰائِماً بِالْقِسْطِ (٢)و قوله-سبحانه-: أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ (٣)من:

الإقساط بمعنى:العدل.و ربّما جعل الضابط:انّ ما كان من قسط فهو بمعنى الجور؛و ما كان من أقسط فهو بمعنى العدل.

و فى المصباح (۴):«قسط قسطا من باب ضرب و قسوطا:جار و عدل،فهو من الأضداد؛ قاله ابن القطّاع.و أقسط بالألف:عدل،و الإسم:القسط بالكسر».

قوله عليه السّلام:«كأنّهم».يرجع الضمير إلى الطوائف الثلاثه،لا الأخيره فقط.

قوله عليه السّلام:«بلى و اللّه».«بلى»حرف جواب،و يختصّ بالنفى،و يفيد إبطاله؛

سواء كان مجرّدا نحو قوله سبحانه: زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلىٰ وَ رَبِّى (۵)؛ أو مقرونا بالإستفهام:

حقيقيّا كان،نحو:أليس زيد بقائم؟فتقول:بلى.

أو توبيخيّا،نحو قوله سبحانه: أَمْ يَحْسَبُونَ أَنّٰا لاٰ نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوٰاهُمْ (۶).

أو تقريريّا،نحو قوله سبحانه: أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قٰالُوا بَلىٰ (٧).

قوله عليه السّلام:«و وعوها».أى:حفظوها.يقال:وعيت الحديث وعيا من باب وعد أى:

حفظته.و تأنيث الضمير كالضمير فى«سمعوها»باعتبار التأويل بالآله.

و المناسب فى أمثاله عدّ المرجع من باب المتقدّم حكما على ما حرّرناه فى الأصول.

١- (١)) الجن:١۵.

٢- (٢)) آل عمران:١٨.

٣- (٣)) البقره:٢٨٢ الأحزاب:۵.

۴- (۴)) المصباح المنير:۶٨٩.

۵- (۵)) التغابن:٧.

۶- (۶)) الزخرف:٨٠.

٧- (٧)) الأعراف:١٧٢.

قوله علیه السّلام:«حلیت الدنیا فی أعینهم».یقال:حلا الشیء یحلو حلاوه فهو حلو،و:

حلی الشیء فی عینی من باب تعب أی:حسن و أعجبنی.قیل:«حلی فی عینی بالکسر،و فی فمی بالفتح».

قوله علیه السّلام:«و راقهم زبرجها».یقال:راقنی یروق جماله أی:أعجبنی.

و«الزبرج»بکسر زاء معجمه و راء مهمله فجیم:الزینه و الذهب؛و«الزبرج»بضمّ الأختین،کالزخرف:ما له ظاهر جمیل و باطن بخلافه.

قوله علیه السّلام:«أما و الّذی فلق الحبّه».إشاره إلی قوله-سبحانه-: فٰالِقُ الْحَبِّ وَ النَّویٰ (1).

قال فی المصباح (2):«الحبّ:اسم جنس للحنطه و غیرها ممّا یکون فی السنبل و الأکمام،و الجمع:حبوب مثل:فلس و فلوس؛الواحده:حبّه و یجمع:حبّات علی لفظها و حباب مثل کلب و کلاب».

و قد حکی ابن میثم (3)فی معناه القول بکون الغرض خلق الحبّه:عن بعض،و القول بأنّ فلق الحبّه هو الشقّ الّذی فی وسطها:عن جمهور المفسّرین.و جری علی المقال فی بروز وجوه من کمال القدره فی باب النباتات و الأشجار.

قوله علیه السّلام:«و برأ النسمه».یقال:برأ اللّه الخلق یبرء برأ من باب منع أی:خلقه،فهو الباریء.و حکی فی المجمع (4)عن قائل:«انّه لهذه اللفظه من الاختصاص بخلق الحیوان ما لیس لها بغیره من المخلوقات،و قلّما تستعمل فی غیر الحیوان؛فیقال:برأ اللّه النسمه،و:

خلق السموات و الأرض».

1- (1)) الأنعام:95.

2- (2)) المصباح المنیر:161.

3- (3)) شرح إبن میثم 1:267.

4- (4)) مجمع البحرین 1:48.

و أمّا«النسمه»فهی کقصبه،و جمعها:نسم کقصب.و مقتضی ما فی المجمع (1)أنّها کالنسیم نفس الریح بالفتحتین،لکنّها تطلق علی کلّ ذی روح؛و علی الإنسان؛و علی المملوک ذکرا کان أو انثی.قال بالأخره:«أصل النسیم:الضعف،و لذلک یطلق علی العبد و الأمه، لضعفهما».

قوله علیه السّلام:«و لا حضور الحاضر».الظاهر أنّ الغرض حضور الحاضرین للبیعه،فمرجع الاعتذار به إلی الاعتذار بوجود الناصر.و ربّما احتمل کون الغرض البیعه،فإنّها بعد عقدها یتعیّن المحامات عنها.

قوله علیه السّلام:«و ما أخذ اللّه-تعالی-علی العلماء».الظاهر أنّ«ما»نافیه؛و یمکن أن تکون مصدریّه معطوفه علی«قیام الحجّه»أی:لو لا أخذ اللّه.

و الظاهر أنّ«الأخذ»هنا بمعنی:الفرض و الإیجاب،من باب المجاز.

قوله علیه السّلام:«ألاّ یقارّوا».«المقارّه»من باب المفاعله،و لکن الظاهر أنّ الغرض هنا معنی المجرّد کالمسافره،أی:یستقرّوا و یثبتوا.لکن مقتضی ما قاله ابن میثم (2)من:«انّ المقارّه:

إقرار کلّ واحد صاحبه علی الأمر و تراضیهما به»:کون الغرض معنی المزید.إلاّ أنّ المقصود:

إمّا کون المقارّه بین العلماء؛أو بین العالم و الظالم؛أو المظلوم.

أمّا الثانی:فلا معنی للمقارّه بین العالم و المظلوم،لعدم رضاء المظلوم بالظلم.

و أمّا الأوّل:فانّ الظاهر انّ المقصود ب«العلماء»هو جنس الفرد و قد عدّ من إطلاقات الجمع المعرّف باللام:إطلاقه علی جنس الفرد،نحو:فلان یرکب الخیل،حیث إنّه یتأتّی المؤاخذه عن العالم الواحد أیضا بالظلم مع التمکّن من الرفع.

1- (1)) نفس المصدر 6:175.

2- (2)) لم أعثر علی هذا القول منه فی شرحیه.نعم له إشاره إلیه،فانظر:شرح إبن میثم 1:268،إختیار مصباح السالکین:97.

إلاّ أن يقال:إنّه لا بأس بكون الغرض من«العلماء»هو الاستغراق الأفرادى مع اطّراد الحكم فى الفرد الواحد بالخارج؛نظير أنّ المطلق المطّرد حكمه فى الفرد النادر بالخارج لا يمانع اطّراد الحكم فيه فى النادر عن كون الغرض من المطلق هو الفرد الشائع،و أنّ اللفظ الموضوع لمعنى مع ثبوت الحكم المتعلّق باللفظ فى آخر بالإجماع مع إمكان التجوّز باللفظ عن المعنيين لا يمانع إمكان التجوّز فيه فى اللفظ عن الأعمّ عن كونه مستعملا فى معناه؛كما فى قوله- سبحانه-: فَإِنْ كٰانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ (۱)،حيث إنّ الإخوه حقيقه فيما فوق الإثنين بناء على كون أقلّ الجمع ثلاثه،كما هو الأظهر،و الحكم المذكور أعنى:الحجب ثابت للأخوين أيضا بالإجماع.

و أمكن استعمال الإخوه فيما فوق الواحد مجازا،إلاّ أنّ إمكان الاستعمال فيما فوق الواحد مجازا لا يمانع عن الاستعمال فيما فوق الإثنين حقيقه،و أنّ الحكم المطّرد فى غير مورد العلّه بناء على عدم اعتبار مفهوم العلّه و ثبوت التخصيص بها لا يمانع الاطّراد عن التخصيص.

قوله عليه السّلام:«على كظّه الظالم».الكظّه بالكسر و التشديد:الإمتلاء التامّ من الطعام.و يمكن أن يكون الغرض هنا التوسّع من باب التوسّع.

قوله عليه السّلام:«و لا سغب مظلوم».«السغب»بالفتحتين،من باب فرح:الجوع،على ما يستفادّ من الصحاح (۲)و المصباح (۳)و المجمع (۴).

و حكى فى الأوسط (۵)عن قائل:«انّه الجوع مع التعب؛و بالفتحه فالسكون أيضا من باب نصر:الجوع،أو الجوع مع التعب»كما يستفاد من القاموس (۶).

۱- (۱)) النساء:۱۱.

۲- (۲)) صحاح اللغه ۱:۱۴۷ القائمه ۲.

۳- (۳)) المصباح المنير:۳۷۷.

۴- (۴)) مجمع البحرين ۲:۸۳.

۵- (۵)) لم اعثر عليه.

۶- (۶)) القاموس المحيط:۱۰۳ القائمه ۱.

و حکی فی المصباح (۱):«انّه ربّما سمّی العطش:سغبا»،انتهی.

و قیل:«السغب:العطش،لکنّه غیر مستعمل».

و فی دعاء حرز الجواد (۲)الدعاء بکفایه السغب أو العطش.

و فی القرآن: فِی یَوْمٍ ذِی مَسْغَبَهٍ (۳).

قوله علیه السّلام:«لألقیت حبلها علی غاربها».«الغارب»:ما بین العنق و السنام،و هو الّذی یلقی علیه زمام البعیر الّذی یعبّر عنه بالخطام،بالخاء المعجمه المکسوره،لأنّه یقع علی الخطم بالفتح،و هو الأنف و ما یلیه إذا أرسل لیرعی حیث شاء؛ثمّ استعیر و جعل کنایه من الطلاق،فقیل للمرأه:حبلک علی عاربک،إذهبی حیث شئت کما یذهب البعیر.

قیل (۴):«هذا مثل یقول العرب:ألقیت حبل البعیر علی غاربه لیرعی کیف شاء».

و نظیر ذلک قول الشاعر:

)ملّکته حبلی و لکنّه)ألقاه من زهد علی غاربی

و الضمیر للخلافه.و احتمال کونها لل«أمّه»خلاف الظاهر.

و الغرض ترک الخلافه کما فی أزمنه الثلاثه.

قوله علیه السّلام:«و لسقیت آخرها بکأس أوّلها».الضمیر للخلافه أیضا،أی:لترکت آخر الخلافه و بعباره أخری لترکت الخلافه فی آخر الأمر کما ترکت أوّلها؛و بعباره أخری:

ترکتها فی أوّل الأمر.

فالغرض تأکید ترک الخلافه.و فیه ما لا یخفی من المحاسن البدیعیّه.

ص:۲۶۳

۱- (۱)) المصباح المنیر:۳۷۷.

۲- (۲)) بحار الأنوار ۹۴:۲۲۷.

۳- (۳)) البلد:۱۴.

۴- (۴)) هذا قول المحدّث البحرانی،حلیه الابرار ۲:۲۹۵؛و انظر أیضا:بحار الأنوار ۲۹:۵۰۴.

و لعلّ استعاره«السقی»ب«الکأس» (۱)من جهه مشابهه استلزام ترک الخلافه لوقوع الناس فی الحیره و الظلمه کما وقعوا فیها فی أوّل الأمر و أزمنه الثلاثه؛باستلزام السقی بالکأس للسکر غالبا فی الجمله للاختلاف بتطرّق النقص علی المسقی دون الخلافه.

قوله علیه السّلام:«و لألفیتم».أی:لوجدتم و علمتم.من:ألفی من باب أفعال القلوب.

قوله علیه السّلام«هذه».هذه الإشاره للتحقیر،کما یرشد إلیه انّه قد عدّ فی المعانی من دواعی تعریف المسند إلیه بالإشاره:التحقیر بالقرب (۲)نحو: أَ هٰذَا الَّذِی یَذْکُرُ آلِهَتَکُمْ (۳).

قوله علیه السّلام:«أزهد عندی».یقال:شیء زهید کقلیل أی:قلیل.

و الظاهر انّه من:زهد فی الشیء و عنه-بالکسر-یزهد-بالفتح-زهدا-بالضمّ-و زهاده-بالفتح.و ربّما حکی:زهد یزهد-بالفتحتین عن لغه.

لکن (۴)فسّر الزهد بالترک و الإعراض،و منه قوله-سبحانه-: وَ کٰانُوا فِیهِ مِنَ الزّٰاهِدِینَ (۵).

و کذا قوله علیه السّلام فی دعاء صفوان المعروف بدعاء علقمه بعد زیاره عاشوراء:«یا سادتی!رغبت إلیکما بعد أن زهد فیکما و فی زیارتکما أهل الدنیا» (۶).

۱- ((۱)) و فی الدیوان: و النّاس تعروهم أمور جمّه ...کطعم الحنظل فتن تحلّ بهم و هنّ شوارع یسقی أواخرها بکأس الأوّل منه عفی عنه.[الشطر الثانی یوجد فی الدیوان:۱۶۹-طبعه الأستاذ نعیم زرزور،و لکن البیت الأوّل لم أعثر علیه فیه].

۲- ((۲)) و انظر:الشرح المطوّل علی تلخیص المفتاح:۷۸،حین یذکر الشیخ التفتازانیّ هذه القاعده و یمثّل بالآیه الشریفه نفسها.

۳- ((۳)) الأنبیاء:۳۶.

۴- ((۴)) استدراک من الظهور[من هامش الأصل].

۵- ((۵)) یوسف:۲۰.

۶- ((۶)) مصباح المتهجّد:۷۸۱،المزار للمشهدیّ:۲۲۲،بحار الأنوار ۹۷:۳۰۸.

و كذا ما يقال فى كتاب القضاء من:«انّه يحرم على القاضى أن يرغّب الشاهد فى الإقامه أو يزهّده لو توقّف» (١).

قوله عليه السّلام:«من عفطه عنز».«عفطه العنز»على ما يقتضيه الصحاح (٢)و المصباح (٣)هو:

ما ينثره من أنفها.

و الظاهر أنّ الغرض من النثير هو الصوت الحادث من الأنف الشبيه بعطسه الإنسان.و يرشدك إليه تفسيرها من السيّد الرضيّ بالعطسه.

و قال ابن ميثم (۴):«العفطه فى الشاه كالعطسه من الإنسان».

و يمكن أن يكون الغرض هو الرطوبه الخارجه من الأنف عند الصوت المزبور.

و ربّما حكى عن بعض:«إنّ العافطه:النعجه،و النافطه بالنون:العنز،فالعفطه فى النعجه».

و ذكر ابن أبى الحديد (۵):«انّ أكثر استعمال العفطه فى النعجه،و أمّا العنزه فالمستعمل و الأشهر فيها النفطه»؛إلاّ أنّه لو ثبت فلا بأس بالتجوّز فى الباب،و باب المجاز واسع.

و ربّما فسّر العفطه فى الفقره المسطوره فى المجمع (۶)بالضرطه،لكن قيل باستهجان إرادتها من مثله.

إلاّ أنّه يمكن منع الاستهجان فى مقام دعوه الحاجه إلى شدّه التوهين كما فى قوله عليه السّلام (٧):

«لا أنت و لا من هو أضيق استا منك».

و أمّا«العنز»:ففى الصحاح (٨):«العنز:الماعزه،و هى الأنثى من المعز،و كذلك العنز من

١- (١)) اللعمه الدمشقيّه:٨١.

٢- (٢)) صحاح اللغه ٣:١١۴٣ القائمه ٢.

٣- (٣)) و لم أعثر على المادّه فيه.

۴- (۴)) لم أعثر أيضا على العباره فى المطبوع من شرح إبن ميثم.

۵- (۵)) شرح ابن أبى الحديد ١:٢٠٣.

۶- (۶)) مجمع البحرين ۴:٢۶١.

٧- (٧)) لم أعثر عليه فى مصادر الفريقين الروائيّه.

٨- (٨)) صحاح اللغه ٢:٨٨۴ القائمه ١.

الظباء و الأوعال»؛و فی القاموس (۱):«العنز:الأنثی من المعز»؛و فی المصباح (۲):«العنز:الأنثی من المعز إذا أتی علیها حول».

إلی هنا أفضی مقالته روحی و روح العالمین له الفداء.

قال السیّد السند الرضیّ (۳):«قالوا:و قام إلیه رجل من أهل السواد عنـد بلوغه إلی هـذا الموضع من خطبته،فناوله کتابا فأقبل ینظر فیه.فلمّا فرغ من قراءته قال له ابن عبّاس:یا أمیر المؤمنین!لو اطّردت مقالتک من حیث أفضیت؛

فقال علیه السّلام:هیهات یابن عبّاس!تلک شقشـقه هـدرت ثمّ قرّت.قال ابن عبّاس:فو اللّه ما أسـفت علی کلام قطّ کأسـفی علی ذلک الکلام ألاّ یکون أمیر المؤمنین بلغ منه حیث أراد».

قوله:«قالوا»،مقتضی جعل الضمیر جمعا کون هذه الخطبه موصوله إلی السیّد السند الرضیّ بأزید من طریقین و اشتمال الکلّ علی هذه الفقره؛بل الظاهر من ذلک کثره الطرق.

بل لعلّه من جهه دعوی التواتر،کما حکاه ابن میثم (۴)عن جماعه من الشیعه کما یأتی.

قوله:«من أهل السواد».أی:من أهل القری.و إنّما یسمّی القریه بالسواد لخضره أشجارها و زروعها،حیث إنّ الأخضر یری من البعد أسود.

۱- (۱)) القاموس المحیط:۴۸۰ القائمه ۲.

۲- (۲)) المصباح المنیر:۵۹۱.

۳- (۳)) نهج البلاغه:۵۰.

۴- (۴)) شرح إبن میثم ۱:۲۵۱.

قال فی الصحاح (۱):«سواد الکوفه و البصره:قراهما».

و قال فی المصباح (۲):«و العرب تسمّی الأخضر:أسود لأنّه یری کذلک علی بعد.و منه سواد العراق لخضره أشجاره و زروعه».

و قال فی المجمع (۳):«و سواد الکوفه نخیلها و أشجارها،و مثله سواد العراق،سمّی بذلک لخضره أشجاره و زروعه».

و مقتضی کلامه کما هو ظاهر الصحاح (۴)أنّ سواد العراق معروف،فالظاهر أنّ الغرض من السواد:سواد العراق.و من هذا تفسیر ابن میثم (۵)بسواد العراق.

قوله:«من خطبته».قال فی القاموس (۶):«خطب الخاطب علی المنبر خطابه و خطبه بالضمّ،و ذلک الکلام خطبه أیضا؛أو هی الکلام المنثور المسجّع و نحوه».

و فی المصباح (۷):«یقال فی الموعظه:خطب القوم و علیهم من باب قتل خطبه بالضمّ.و هی فعله بمعنی مفعوله نحو:نسخه بمعنی منسوخه،و غرفه من ماء بمعنی مغروفه».

و فی المجمع (۸):«الخطبه بالضمّ تختصّ بالموعظه،و لذا یعدّی بنفسه فیقال:خطبنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله،أی:وعظنا»؛ثمّ قال:«و الخطبه فعله بمعنی مفعول کنسخه بمعنی منسوخ،و غرفه من ماء بمعنی مغروفه»،انتهی.

قوله:«فیقال:خطبنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أی:وعظنا»،یمکن أن یکون من هذا الباب بل منه قول أمیر المؤمنین علیه السّلام فی الروایه (۹)المعروفه الطویله المحکیّ فیها عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أعمال شهر رمضان:«إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله خطبنا ذات یوم».

۱- ((۱)) صحاح اللغه ۱:۴۸۹ القائمه ۱.

۲- ((۲)) المصباح المنیر:۳۹۹.

۳- ((۳)) مجمع البحرین ۳:۷۲.

۴- ((۴)) صحاح اللغه ۱:۴۸۹ القائمه ۱.

۵- ((۵)) شرح إبن میثم ۱:۲۶۹.

۶- ((۶)) القاموس المحیط:۸۸ القائمه ۲.

۷- ((۷)) المصباح المنیر:۲۳۶.

۸- ((۸)) مجمع البحرین ۲:۵۱.

۹- ((۹)) عیون أخبار الرضا علیه السّلام ۱:۲۹۷ الباب ۲۸،الأمالی للصدوق:۸۲.

لكن حكم شيخنا البهائیّ فی الأربعین (1)ب«أنّه ضمّن علیه السّلام«خطبنا»معنی«وعظنا» فعدّاه بنفسه،و إلاّ فخطب هنا لازم بمعنی النطق بالخطبه.و کما یضـمّن المتعـدّی بنفسه معنی المتعـدّی بحرف فیعـدّی به،کذلک قد یضـمّن اللازم معنی المتعدّی فیتعدّی بنفسه».

و أمّا الخطبه بالکسر فهی الکلام المدعوّ به من الرجل لتزویج المرأه لنفسه.

قوله:«فنـاوله».أی:أعطـاه؛یقـال:نـاولته فتنـاوله أی:أعطیته فأخـذه؛و منه المنـاوله:من أنحـاء التحمّل (2).و یقـال:نـولته المـال تنویلا أی:أعطیته،و الإسم النوال.

قوله:«لو اطّردت مقالتک».الغرض التمنّی،أی:لیت مقالتک اطّردت،مثل:لو تأتینی فتحدّثنی،و: لَوْ أَنَّ لَنا کَرَّةً (3)و (4)

و قـد عـدّ فی المغنی (5)من وجوه«لو»:أن تکون للتمنّی.إلاّ أنّه ذکر الخلاف فی کون لو هـذه قسـما برأسـها،أو هی لو الشـرطیّه اشـربت معنی التمنّی،أو هی لو المصـدریّه أغنت عن فعل التمنّی.فالأصل فی نحو:«لو تأتینی فتحدّثنی»:«وددت لو تأتینی»،فحذف فعـل التمنّی لـدلاله لـو علیـه،فأشـبهت لیـت فی الإشـعار بـالتمنّی و اطّراد الشـیء بتـابع بعضه للبعض کمـا صـرّح به فی الصـحاح (6)؛فالإطّراد لازم.

ف«التاء»لیست للخطاب،بل هی للتأنیث باعتبار کون الفاعل هو قوله:«مقالتک».

1- ((1)) الأربعون حدیثا:182.

2- ((2)) لتوضیح هذا الإصطلاح و أقسامه راجع:توضیح المقال:258،مقباس الهدایه 3:135،وصول الأخیار:138.

3- ((3)) البقره:167.

4- ((4)) و یمکن أن یکون من هـذا البـاب قول أمیر المؤمنین علیه السّـلام فی حـدیث کمیـل المعروف:«إنّ هیهنـا لعلمـا جمّا لو أصـبت له حمله».کما یمکن أن یکون«لو»شـرطیّه و جوابها محذوفا أی:لبذلت له،کما جری علیه شیخنا البهائیّ فی أربعینه و کذا فی مجمع.منه عفی عنه.

5- ((5)) مغنی اللبیب 1:351.

6- ((6)) صحاح اللغه 6:2554 القائمه 2.

إلاّ أنّ المقاله من المؤنّث المجازیّ،و هو لو کان ظاهرا کما هنا یجوز فی الفعل المسند إلیه التذکیر و التأنیث.

قوله:«من حیث أفضیت».أی:من حیث انتهت إلیه مقالتک و وصلت هی إلیه.

قال فی المصباح (۱):«و أفضیت إلی الشیء:وصلت إلیه».

و فی المجمع:«قوله-تعالی-: أَفْضیٰ بَعْضُکُمْ إِلیٰ بَعْضٍ (۲):انتهی إلیه فلم یکن بینهما حاجز عن الجماع»،انتهی.

و فی العبارات یستعمل الإفضاء فی الإنتهاء کثیرا حیث یقال:«و هو یفضی إلی کذا» (۳)

قوله علیه السّلام:«هیهات».اسم فعل؛و فاعله محذوف حیث إنّ اسم الفعل یعمل عمل مسمّاه أی:بعد ما افضیت إلیه مقالتی.

قوله علیه السّلام:«تلک شقشقه هدرت ثمّ قرّت».قال فی الصحاح (۴):«شقشق الرجل شقشقه بالفتح:هدر،و العصفور یشقشق فی صوته.و الشقشقه بالکسر:شیء کالرئه یخرجها البعیر من فیه إذا هاج.و إذا قالوا للخطیب:ذو شقشقه،فانّما یشبّه بالفحل».

و قال (۵)فی مادّه هدر:«هدر البعیر هدیرا:ردّد صوته فی حنجرته»؛و فی المصباح (۶):

«هدر البعیر هدرا من باب ضرب:صوّت».

أقول:یمکن أن یکون الشقشقه هنا بالفتح،فقوله:«هدرت»بصیغه المجهول و من باب التأکید نحو:جدّ جدّه (۷)،إلاّ أنّ الإسناد فیه مجازیّ و هنا من باب الحقیقه.

۱- ((۱)) المصباح المنیر:۶۵۲.

۲- ((۲)) النساء:۲۱.

۳- ((۳)) فانظر مثلا:الإنتصار:۷۶،الخلاف ۶:۱۵۵،السرائر ۱:۱۹.

۴- ((۴)) صحاح اللغه ۴:۱۵۰۳ القائمه ۲.

۵- ((۵)) نفس المصدر ۲:۸۵۳ القائمه ۱.

۶- ((۶)) المصباح المنیر:۸۷۳.

۷- ((۷)) و مثله قوله-سبحانه-فی سوره بنی إسرائیل: وَ إِمّٰا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطٰانِ نَزْغٌ [الأعراف:۲۰۰، فصّلت:۳۶]،و قد جرینا علی الکلام فیه فی الأصول؛و مثله أیضا قوله-سبحانه-فی سوره محمّد صلّی اللّه علیه و آله:فَإِذٰا عَزَمَ الْأَمْرُ [محمّد:۲۱].منه عفی عنه.

و یمکن أن یکون بالکسر،فقوله:«هـدرت»بصـیغه المعلوم،و إنّما إسـناده إلی الشقشـقه من باب الإسـناد المجازیّ.إذ الصوت من البعیر،غـایه الأمـر أنّه فی حـال إخراج الشقشـقه یهـدر و یردّد الصوت فی حنجرته؛بـل هو مقتضـی کلاـم جماعه،بل هو الأنسـب بالمقام.

و حکی فی مجمع البحرین (۱)عن الهرویّ:«انّه لا یخرج الشقشقه إلّا الجمل العربیّ».

قوله:«ما أسـفت علی کلام قطّ».قال فی الصـحاح (۲):«الأسف:أشـدّ الحزن،و قـد أسف علی ما فاته و تأسّف أی:تلهّف؛و أسـف علیه أسفا أی:غضب».

و فی المصباح (۳):«أسف أسفا من باب تعب:حزن و تلهّف،فهو أسف،مثل غضب وزنا و معنی.و یعدّی بالهمزه فیقال:آسفته».

قوله:«کأسفی علی ذلک الکلام ألّا یکون أمیر المؤمنین علیه السّلام بلغ منه حیث أراد».

ذیل هذه الفقره أعنی قوله:ألّا یکون،و أصله:أن لا یکون یمکن أن یکون تمییزا لصدرها، فهو تمییز للنسبه من النسبه بین الجارّ و المجرور و المتعلّق؛أو النسـبه بین المضـاف و المضـاف إلیه نحو:یعجبنی طیبه نفسـا أو أبـا أو دارا أو علما؛أو النسـبتین معا،إلّا أنّه یلزم تعدّد الممیّز،و الظاهر مضایقه النحویّین عنه.

و أمّا ما ینصـرح من التوضیح و التصریح (۴)من انحصار تمییز النسـبه فی تمییز نسبه الفعل إلی الفاعل و المفعول،و تمییز ما یفید التعجّب بالصـیغه أو بغیرها،و تمییز اسم التفصیل، فلیس علی ما ینبغی؛حیث إنّه لا فرق قطعا بین الفعل و اسم الفاعل و المفعول و المصدر.

و کما أنّ«شیبا»تمیّز فی: وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَیْباً (۵)،فکذا الحال فی مشتعل الرأس شیبا، و:اشتعال الرأس شیبا بلا اشکال.

۱- (۱)) مجمع البحرین ۲:۵۲۸.

۲- (۲)) صحاح اللغه ۴:۱۳۳۰ القائمه ۲.

۳- (۳)) المصباح المنیر:۲۰.

۴- (۴)) شرح التصریح علی التوضیح ۱:۳۹۶.

۵- (۵)) مریم:۴.

مضافا إلی ما صنعه الحاجبیّ و تبعه الجامیّ (1)من تعمیم النسبه للنسبه فی اسم الفاعل نحو:الحوض ممتلی ماء،و اسم المفعول نحو:الأرض مفجّره عیونا،و الصفه المشبهه نحو:زید حسن وجها،و اسم التفصیل نحو:زید أفضل أبا،و المصدر نحو:أعجبنی طیبه أبا؛بل کلّ ما فیه معنی الفعل نحو:حسبک زید رجلا،و للنسبه الإضافیّه.

و یمکن أن یکون الأمر من باب المنصوب بنزع الخافض،أی:لئلّا یکون نحو: أَ وَ عَجِبْتُمْ أَنْ جٰاءَکُمْ (2).فالغرض تعلیل التأسّف.و یرشد إلیه أنّ فیما رواه الصدوق (3):«إذ لا یکون».

و یمکن أن یکون من باب المفعول لأجله،لکن بناء علی عدم اشتراطه باتّحاده مع المعلّل به وقتا،و من الاختلاف قولک:جئتک أمس طمعا فی معروفک الآن کما عن سیبویه و متقدّمی النحویّین،و کذا عدم اشتراط اتّحاده مع المعلّل به فاعلا کما عن ابن خرّوف،تعلیلا بقوله سبحانه: هُوَ الَّذِی یُرِیکُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً (4).

و حکی ابن أبی الحدید (5)عن شیخه أبی الخیر مصدّق بن شبیب الواسطیّ أنّه حدّثه فی سنه ثلاث و ستّمأه فقال:قرأت علی الشیخ أبی محمّد عبد اللّه بن احمد المعروف بابن الخشّاب هذه الخطبه،فلمّا،انتهیت إلی هذا الموضع قال:لو سمعت ابن عبّاس یقول هذا لقلت له:و هل بقی فی نفس ابن عمّک أمر لم یبلغه فی هذه الخطبه لتتأسّف أن لا یکون بلغ من کلامه ما أراد،و اللّه ما رجع عن الأوّلین و لا عن الآخرین و لا بقی فی نفسه أحد لم یذکره إلّا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله.

قال مصدّق:و کان ابن خشّاب صاحب دعابه».

أقول:قد أجاد ابن خشّاب فی الباب،ثمّ أجاد فی الباب.و کان ما قاله یختلج ببالی قبل

1- (1)) الفوائد الضیائیّه الطبعه المحقّقه العراقیّه 1:405.

2- (2)) الأعراف:63 و 69.

3- (3)) علل الشرایع 1:151.

4- (4)) الرعد:12.

5- (5)) شرح ابن أبی الحدید 1:205.

الاطّلاع على مقالته حيث إنّه قد أتى بأمّهات محنه قبل انتقال الخلافه إليه و ما وقع بعد الانتقال.

بل قد حكى ابن أبى الحديد فى بعض مواضع شرحه خطبه طويله عنه عليه السّلام و هى مع طولها لا يزيد خلاصه مفادّه عن هذه الخطبه،إلاّ بشكايته عن طائفه لم تكونوا من الخوارج فى محاربه معاويه،لكن لم يوافقوا معه فى إتمام المحاربه و اعتذروا بمعاذير؛و كان يحثّ فيها أهل الكوفه على محاربه معاويه.

ثمّ إنّه قد حكى ابن ميثم (۱)عن الكيدرىّ أنّه قال:«وجدت فى الكتب القديمه أنّ الكتاب الّذى دفعه الرجل إلى أمير المؤمنين عليه السّلام كان فيه عدّه مسائل:

أنّه ما الحيوان الّذى خرج من بطن حيوان و ليس بينهما نسب؟

فأجاب عليه السّلام بأنّه يونس بن متّى حيث خرج من بطن الحوت.

و:أنّه ما الشيء الّذى قليله مباح و كثيره حرام؟

فقال عليه السّلام:هو نهر طالوت،لقوله-تعالى-: إِلاّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ (۲).

و:أنّه ما العباده الّتى إن فعلها واحد استحقّ العقوبه،و إن لم يفعلها استحقّ أيضا العقوبه؟

فأجاب بأنّه صلاه السكارى.

و:أنّه ما الطائر الّذى لا فرخ له و لا فرع و لا أصل؟

فقال عليه السّلام:هو طير عيسى فى قوله-تعالى-: وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِى

۱- (۱)) شرح إبن ميثم ۱:۲۶۹.
۲- (۲)) البقره:۲۴۹.

فَتَنْفُخُ فِيهٰا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِی (۱) .

و:أنّه رجل علیه من الدین ألف،و له فی کیسه ألف درهم.فضمنه ضامن بألف درهم، فحال علیهما الحول،فالزکاه علی أیّ المالین یجب (۲)؟

فقال علیه السّلام:إن ضمن الضامن بإجازه من علیه الدین فلا یکون علیه،و إن ضمنه من غیر إذنه فالزکاه مفروضه فی ماله.

و:أنّه حجّ جماعه و نزلوا فی دار من دور مکّه،و أغلق واحد منهم باب الدار و فیها حمام،فمتن من العطش قبل عودهم إلی الدار،فالجزاء علی أیّهم یجب؟

فقال علیه السّلام:علی الّذی أغلق الباب و لم یخرجهنّ و لم یضع لهنّ ماء.

و:أنّه شهد شهداء أربعه علی محضر بالزناء،فأمرهم الإمام برجمه،فرجمه واحد منهم دون الثلاثه الباقین و وافقه قوم من الأجانب،فرجع من رجمه عن شهادته و المرجوم لم یمت، ثمّ مات فرجع الآخرون عن شهاداتهم بعد موته،فعلی من یجب دیته؟

فقال علیه السّلام:یجب دیته علی من رجمه من الشهود و من وافقه.

و:أنّه شهد شاهدان من الیهود علی یهودیّ أنّه أسلم،فهل یقبل شهادتهما أم لا؟

فقال علیه السّلام:لا یقبل شهادتهما،لأنّهما یجوّزان تغیّر کلام اللّه-سبحانه-و شهاده الزور.

و:أنّه شهد شاهدان من النصاری علی نصرانیّ أو مجوسیّ أو یهودیّ أنّه أسلم،فهل یقبل شهاداتهما أم لا؟

فقال علیه السّلام:یقبل شهادتهما،لقول اللّه-سبحانه-: وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّهً لِلَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ قٰالُوا إِنّٰا نَصٰاریٰ (۳)-...الآیه-،و من لا یستکبر عن عباده اللّه لا یشهد شهاده الزور.

ص:۲۷۳

۱- (۱) المائده:۱۱۰.

۲- (۲) أی:ألف درهم فی کیس المدیون و ألف درهم للضامن،و مقتضی السؤال انّ الضامن کان عنده ألف درهم موجودا.منه عفی عنه.

۳- (۳) المائده:۸۲.

و:أنّه قطع انسان يد آخر،فحضر أربعه شهود عند الإمام و شهدوا على أنّ المقطوع يده زنى و هو محصن،فأراد الإمام أن يرجمه فمات قبل الرجم،فعلى من قطع يده ديه القطع أو ديه النفس؟

فقال عليه السّلام:على من قطع يده ديه يده حسب،و لو شهدوا انّه سرق نصابا لم يجب ديه يده على قاطعها.

ثمّ إنّى قد جريت فى أجزاء تلك الخطبه على ما فى نهج البلاغه.لكن قد اختلف الروايه فى أجزائها،حيث إنّ ما رواه الصدوق يخالف بعض أجزائه لبعض أجزاء ما فى نهج البلاغه.

و قد ذكر سبط ابن الجوزىّ فى تذكره الخواصّ اختلاف الروايه فى الأجزاء،و أتى بالأجزاء المختلف فيها (۱).

ثمّ إنّه قد حكى عن جماعه من أهل السنّه إنكار تلك الخطبه و ما يشبهها ممّا يتضمّن شكايه أمير المؤمنين عليه السّلام فى أمر الخلافه حتّى قالوا:انّه لم يصدر شكايه فى هذا الأمر أصلا.

و عن بعضهم نسبتها إلى السيّد الرضىّ يعنى:إنّها مجعوله من السيّد الرضىّ على أمير المؤمنين عليه السّلام.

أقول:إنّ هذه الخطبه قد رواها الصدوق فى العلل فى باب«العلّه الّتى من أجلها ترك

۱- (۱)) تذكره خواص الامه:۱۱۷.

أمير المؤمنين عليه السّلام مجاهده أهل الخلاف» (۱)؛و فى معانى الأخبار فى باب«معنى خطبه لأمير المؤمنين عليه السّلام» (۲)عن محمّد بن علیّ بن ماجيلويه،عن محمّد بن أبى القاسم،عن احمد بن عبد اللّه البرقىّ،عن أبيه،عن إبن أبى عمير،عن أبان بن عثمان،عن أبان بن تغلب،عن عكرمه عن إبن عبّاس قال:ذكرت الخلافه.عند أمير المؤمنين عليه السّلام،فقال عليه السّلام:«أما و اللّه»- ...إلى آخره-.

و عن محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقانىّ،عن عبد العزيز بن يحيى الجلّودىّ،عن أبى عبد اللّه احمد بن علىّ بن عباد بن خالد،عن يحيى بن عبد الحميد،عن عيسى بن راشد، عن علىّ بن خزيمه عن عكرمه،عن إبن عبّاس.

بل حكى الصدوق فى العلل (۳)و المعانى (۴)أنّه سأل الحسن بن عبد اللّه بن سعيد العسكرىّ (۵)عن تفسير الخطبه،فحكى ما ذكره فى تفسيرها،و الصدوق مقدّم على الشيخ المفيد المقدّم على السيد الرضىّ،و حكايه شيخوخته للسيّد المرتضى و السيّد الرضىّ معروفه.

و رواه سبط ابن الجوزىّ فى تذكره الخواصّ (۶)عن شيخه أبى القاسم[بن]النفيس الأنبارىّ باسناده إلى ابن عبّاس:انّه لمّا بويع أمير المؤمنين عليه السّلام بالخلافه ناداه رجل من أهل الصفّ و هو على المنبر:ما الّذى أبطأ بك إلى الآن؟

فقال عليه السّلام:«أمّا و اللّه»-...إلى آخره-.

ص: ۲۷۵

۱- (۱)) و هو الباب ۱۲۲ منه،علل الشرايع ۱:۱۴۶.

۲- (۲)) معانى الأخبار:۳۶۰.

۳- (۳)) علل الشرايع ۱:۱۵۲.

۴- (۴)) معانى الأخبار:۳۶۱.

۵- (۵)) قال السيّد السند الجزائرىّ[الانوار النعمائيه ۱:۱۱۳]:«و هو من أعيان الجمهور»؛و قال ابن خلّكان:«انّه أحد الأئمّه فى الآداب و الحفظ...إلى أن قال:و كان الصاحب بن عبّاد يحبّ الإجتماع به و يودّه و لا يجد إليه سبيلا»؛منه.

۶- (۶)) تذكره:۱۱۷.

فقد علمت الإختلاف فی مقام إنشاء الخطبه.

و حکی السیّد السند الجزائریّ أنّه نقلها صاحب کتاب الغارات مسنده بأسانیدهم.

قال:«و تأریخ الفراغ من ذلک الکتاب یوم الثلثاء الثالثه عشر خلون من شوّال سنه خمسه و خمسین و ثلاثمأه،و هذه هی السنه الّتی ولد فیها المرتضی،و هو أکبر من أخیه الرضیّ (۱)».

و حکی ابن میثم (۲)أنّه وجدها بنسخه علیها خطّ الوزیر أبی الحسن بن الفرات،قال:«و کان وزیر المقتدر باللّه،و ذلک قبل مولد الرضیّ بنیّف و ستّین سنه».فقال:«و الّذی یغلب علی ظنّی أنّ تلک النسخه کانت کتبت قبل وجود ابن الفرات بمدّه».

و حکی ابن أبی الحدید عن شیخه الصدوق المتقدّم أنّه حکی أنّه سأل عن ابن الخشّاب عن کون هذه الخطبه مجعوله؟

فقال ابن الخشّاب:لا و اللّه!و إنّی لأعلم أنّها کلامه کما أعلم أنّک مصدّق.

قال:فقلت له:إنّ کثیرا من الناس یقولون:إنّها من کلام الرضیّ؟

فقال:أنّی للرضیّ هذا الأسلوب من الکلام؟،و قد وقفنا علی رسائل الرضیّ و عرفنا طریقته و فنّه فی الکلام المنثور.

ثمّ قال:و اللّه لقد وقفت علی هذه الخطبه فی کتب صنّف قبل أن یخلق الرضیّ بمأتی سنه، و لقد وجدتها مسطوره بخطوط أعرفها و أعرف خطوط من هی منه من العلماء و أهل الأدب قبل أن یخلق النقیب أبو محمّد:والد الرضیّ» (۳).

قال ابن أبی الحدید (۴):«و قد وجدت أنا کثیرا من هذه الخطبه فی تصانیف شیخنا

۱- (۱) راجع به الانوار النعمائیه ۱:۱۱۲.

۲- (۲) شرح إبن میثم ۱:۲۵۳.

۳- (۳) و فی القاموس:«الخطبه الشقشقیّه:العلویّه،لقوله-لابن عبّاس لمّا قال له:لو اطّردت مقالتک من حیث أفضیت-:یا ابن عبّاس،هیهات تلک شقشقه هدرت ثمّ قرّت».فهو قد صرّح بکون الخطبه من أمیر المؤمنین علیه السّلام.منه عفی عنه.

۴- (۴) شرح ابن أبی الحدید ۱:۲۰۵.

أبی القاسم البلخیّ:إمام البغدادیّین من المعتزله،و کان فی دوله المقتدر قبل أن یخلق الرضیّ بمدّه طویله.و وجدت أیضا کثیرا منها فی کتاب أبی جعفر بن فهد:أحد متکلّمی الإمامیّه،و هو الکتاب المعروف بکتاب الإنصاف.و کان أبو جعفر هذا من تلامذه (۱)الشیخ أبی القاسم البلخیّ،و مات فی ذلک العصر قبل أن یکون الرضیّ موجودا».

و أمّا الکلام فی صدور الشکایه عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی أمر الخلافه،فهو خارج عن

۱- (۱)) قال فی الدرّ المنثور نقلا:«ذکر لی بعض الناس:انّ تلمیذ أو تلامیذ و نحوهما ممّا فیه هذه المادّه مشهور الإستعمال فی معنی مشهور،و لیس موجودا فی کتب اللغه؛فکتبت فی الجواب ما صورته:و ذکر فی القاموس:«انّ لمذ لغه فی لمح إلیه:اختلس النظر.فیکون التلمیذ و نحوه مأخوذین من ذلک،فانّ التلامذه یکون نظرهم إلی من تلمذوا له،خصوصا فی حال الدرس و القراءه و السماع منه.و مناسبه الإختلاس باعتبار ملاحظه التأدّب مع الأستاذ؛فلا یکون نظرهم إلیه نظر تحدیق.و المجازات المأخوذه من اللغه کثیره.و لا یحضرنی من کتب اللغه ما لعلّه یکون موجودا فیه بخصوصه.و هذه عباره کنز اللغه و هی هذه علی ما نقل:«من التفعّل التلمّذ:بر کسی چیزی خواندن.من غیر المصادر:تلمیذ:شاگرد».و قال السیّد علیّ خان فی الطراز نقلا:«فی تلمذ التلمیذ کقطمیر:الخادم و غلام الصانع و متعلّم الصنعه.و إهمال الدال لغه فیه.و وزنه فعلیل،لا تفعیل؛إذ لیس فی کلام العرب تفعیل-بالکسر-إلاّ ما کان أصله الفتح کتنبیب و ترغیب»؛قال:«و اشتهر إطلاق التلمیذ و التلامیذ علی طلبه العلم لأنّهم غلمان مشایخهم،و الأصل فیه غلمان الصنّاع.و تلمذه تلمذه کدحرجه دحرجه:خدمه و استخدمه،فهو متلمذ و متلمذ-بکسر المیم و فتحها-.و ما اشتهر من قول الناس:تلمّذ له-بتشدید المیم-خطأ منشأه توهّم انّ التاء زائده».و صرح أیضا-نقلا-فی«لمذ»ب:«أنّ التاء فی تلمیذ أصلیّه.و قولهم:تلمّذه أی:صار تلمیذا له، غلط».و فی الصحاح فی مادّه تلم:«التلامیذ سقطت منه الذال»؛و فی القاموس فی مادّه تلم أیضا:«و کسحاب: التلامیذ،حذف ذاله».منه عفی عنه.

المقام؛و قد أطال المقال فيه ابن میثم (۱).

و ربّما حکی ابن میثم عن جماعه من الشیعه دعوی تواتر هذه الخطبه،بل غیرها ممّا اشتمل علیه نهج البلاغه،و لیس فی محلّه.

کتبه بیده الداثره أبو المعالی إبن محمّد إبراهیم فی العشر الثالث من الثلث الثالث من الربع الأوّل من الثلث الثالث من العشر السادس من العشر التاسع من العشر الثالث من الألف الثانی من الهجره النبویّه (۲)علی هاجرها من السلام ألف سلام و تحیّه.

و قد اقتصرت فیه علی ما یبیّن به المقصود،و أعرضت عن بیان أقسام الإستعارات من التخییل و الترشیح و غیرها صرفا للأهمّ فی الأهمّ مع الإختلاف بین أرباب البیان فیها.

و الرجاء منه-سبحانه-العفو عن ترصیفه لو کان موجبا لسخطه من جهه اختلال القصد و الغرض؛بل الرجاء منه-سبحانه-المثوبه علیه و کذا سائر ما جری علیه قلمی، من:البشارات فی الأصول و هو قریب من مأه ألف بیت،بل متجاوز عنه؛قد بالغت فیه فی التدبّر و التعمّق بما لا یسعنی تحریره و لا تقریره،و:شرح الکفایه فی الفروع و هو قلیل الآن، و:شطر فی التفسیر،و غیرهما؛انّه جواد کریم لا یخیّب لدیه الآمال،و الحمد للّه علی کلّ حال.

۱- (۱)) شرح إبن میثم ۱:۲۵۱.

۲- (۲)) کان الفراغ فی الیوم الثالث و العشرین من شهر رمضان المبارک من سنه ستّه و ثمانین و مأتین بعد الألف. منه.

رسائل فقهی (۱) علاّمه سیّد محمّد باقر موسوی شفتی(۱۲۶۰ ه.ق) تحقیق:سیّد مهدی شفتی

[مقدمهٔ محقق]

فقیه متبحّر عالم ربّانی مرحوم آیه اللّه العظمی سید محمّد باقر موسوی شفتی معروف به«حجّه الاسلام»از زعمای بزرگ و اساطین علمی شیعه است که سالهای سال شهر اصفهان از برکات وجودی او بهره مند بوده است.

زعامت دینی و اجرای حدود الهی،بذل و سخاوت حیرت آور،تألیف اثر پربار و کم نظیر«مطالع الأنوار»و دهها کتاب و رسالهٔ فقهی،رجالی،حدیثی و...و تربیت شاگردان فراوان،از برجستگی های خاصّ او بود.

هرچند اصفهان آن روز به وجود نورانی فرزانگانی همچون علاّمهٔ فقیه پرتوان مرحوم آیه اللّه العظمی محمّد آقا محمّد علی نجفی هزار جریبی صاحب اثر بی نظیر «مخزن الأسرار الفقهیه»و آیه اللّه العظمی علاّمه شیخ محمّد تقی رازی صاحب حاشیهٔ معالم،و دهها فقیه و عالم برجسته دیگر منوّر بود ولی بار سنگین زعامت دینی بر دوش مرحوم سیّد حجّه الاسلام و صدّیق مکرّم او مرحوم آیه اللّه العظمی حاج محمّد ابراهیم کلباسی صاحب«اشارات الاصول»و«منهاج الهدایه»قرار داشته است.ازاین رو سؤالات فراوان فقهی،اعتقادی و...از طرف علما،طلاّب و مقلّدین مرحوم سیّد در محضر او مطرح گردیده که وی با تبحّر و روشن بینی خاصّ خود آنها را پاسخ گفته است.

مجموعهٔ«سؤال و جواب»که جلد اوّل آن در زمان حیات سیّد(سال ۱۲۴۷ ق)به چاپ سربی رسیده مشتمل بر رسائل متعدّدی در موضوعات مختلف است که ارزش آن مجموعه را دو چندان نموده،و با توجّه به این که جلد دوّم آن هنوز به چاپ نرسیده برخی از رسائل آن که توسّط سبط مؤلّف،روحانی فاضل و محبوب جناب آقای سیّد مهدی شفتی-وفقّه اللّه تعالی-تصحیح شده بود در این مجموعه به چاپ رسیده،و به یاری خداوند متعال جلد اوّل«مطالع الأنوار»و«سؤال و جواب»نیز به زودی به دست چاپ سپرده خواهد شد.

گفتنی است که شرح حال مؤلّف بزرگوار در کتاب بیان المفاخر به قلم مرحوم سیّد مصلح الدین مهدوی نگاشته شده و در دو جلد به چاپ رسیده،و کتاب«المآثر الباقریّه» شامل شرح حال و شعر شعرای مادح سیّد حجّه الاسلام که توسط مرحوم سیّد محمّد علی وفای زواره ای تدوین شده نیز در دست چاپ است.

و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطاهرین

ص :۲۸۰

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم سؤال:شخصى زوجۀ خود را مطلّقه نموده به طلاق رجعى،بعد از آن حقّ الرجوع خود را صلح نموده به او به نفقۀ ايّام عدّه،بعد از آن در اثناى عدّه رجوع نموده،بعد از انقضاى عدّه،آن ضعيفه به ديگرى شوهر نموده؛حال،اين ضعيفه زوجۀ ثانى است يا اوّل؟

جواب:تنقيح البحث فى جواب هذا السؤال يستدعى رسم مقدّمات:

الاولى:فى توضيح الحال فى قوله عليه السّلام:ألصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحا أحلّ حراما أو حرّم حلالا.

نقول:هذا الحديث على هذا النحو غير مرويّ من طرقنا و إنّما هو من طرق العامّه (١).

قال فى التذكره:و من طرق العامّه عن أبى هريره:إنّ النبيّ صلّى اللّه عليه و اله قال:الصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحا أحلّ حراما أو حرّم حلالا. (٢)

و المقصود أنّ الحديث المذكور مع هذا الذيل غير مرويّ من طرقنا،و أمّا بدونه فمرويّ

١- (١)) المستدرك للحاكم النيشابورى ۴:١٠١.السنن الكبرى للبيهقى ۶:۶۵.
٢- (٢)) تذكره الفقهاء ٢:١٧٧ نشر المكتبه المرتضويّه.

عن أئمّتنا،ففى الكافى و التهذيب فى الصحيح عن حفص ابن البخترى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:الصلح جائز بين الناس (۱).

و أعرض عليه السّلام عن الذيل المذكور،و لعلّ وجهه هو أنّ كلّ صلح يوجب تحليل الحرام و تحريم الحلال،لوضوح أنّه يوجب انتقال المصالح عنه من المصالح إلى المصالح له،و انتقال المصالح به من المصالح له الى المصالح،و تصرّف المصالح فى المصالح عنه كان قبل الصلح حلالا و حرم بعدها،كما كان تصرّف المصالح له فيه حراما قبله بخلافه بعده،و كلّ ذلك إنّما هو للصلح،و هكذا الحال فى المصالح به لكن بعكس ما ذكر،فقد أحلّ الصلح ما كان حراما كما أنّه حرّم ما كان حلالا،فعلى هذا يلزم من مشروعيّه الصلح انتفاؤها،و لعلّه الوجه فى إعراضه عليه السّلام عن الذيل المذكور كما مرّ

و لكنّ الظاهر من الأصحاب أنّهم تلقّوه بالقبول،و أورده شيخنا الصدوق فى الفقيه فى باب الصلح،قال:قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و اله:البيّنه:على المدّعى و اليمين على المدّعى عليه،و الصلح جايز بين المسلمين إلاّ صلحا أحلّ حراما أو حرّم حلالا. (۲)

و يمكن أن يقال فى معناه:إنّ المراد منه التنبيه على التعميم فى متعلّق الصلح بأن يكون معناه:كلّ صلح جائز أى يلزم العمل بمقتضاه إلاّ الصلح الّذى أوقعه المصالح فى مقام تحليل ما دلّ الدليل على تحريمه على سبيل الدوام،كالصلح من الزوج مثلا عن الاستمتاع بالزوجه لغيره،فإنّ الدليل قائم على حرمه ذلك؛و كالصلح عن مال مع مالكه فيما إذا كان مقداره مجهولا للمالك بحيث لو علم به لم يرض بالصلح.

أو الصلح الّذى أوقعه المصالح فى مقام تحريم ما دلّ الدليل على عدم إمكان تحريمه كالصلح لزوجته على أن لا يستمتع منها،فإنّه مسلّط على الاستمتاع منها بالجماع و الملامسه و القبله و الملاعبه و غيرها،و يصالح معها على أن لا ينتفع منها بمعنى أن يحرم عليه الانتفاع منها،و مقتضى قوله عليه السّلام:أو«حرّم حلالا»عدم إمكانه.

۱- (۱)) الكافى ۵:۲۵۹ ح ۵.

۲- (۲)) من لا يحضره الفقيه ۳:۳۲ ح ۳۲۶۷.

إن قیل:کیف یمکن الحکم بعدم إمکانه و عدم جوازها مع أنّه ثابت فی الشریعه کالصلح عن حقّ القسم؟

قلنا:إنّ الصلح هناک إنّما هو لإسقاط الوجوب لا لإسقاط الجواز و إثبات التحریم،و لهذا یجوز له الإقدام بمقتضی القسم مع تحقّق المصالحه فی إسقاطه کما لا یخفی.

و الثانیه:فی أنّ الحقّ الّذی للزوج علی المرأه من التسلّط علی الانتفاع ببضعها و المضاجعه معها و قبلتها و لمسها و الملاعبه معها و غیرها هل یمکن إسقاطها بصلح و غیره أم لا؟

فیه تفصیل بین الزوجه الدائمه و المتمتّع بها،ففی الأولی لا یمکن ذلک،بمعنی أنّ الزوجه یکون باقیه علی وصف الزوجیّه الدائمه و مع ذلک لا یمکن للزوج إسقاط الأمور المذکوره له علیها حتّی یحرم علیه قبلتها و ملامستها و النظر إلیها و هکذا.و أمّا فی الثانیه فیمکن له ذلک.

أمّا عدم الإمکان فی الأوّل،فلوضوح أنّ وصف الزوجیّه ملزوم للامور المذکوره،و تخلّف الملزوم عن اللازم من الامور المستحیله،فلا یمکن للزوج إسقاط الامور المذکوره عن زوجتها بمعنی أن یکون وصف الزوجیّه باق و یحرم علیه الأمور المذکوره.

و أمّا الجواز فی الثانیه،فلأنّه مدلول علیه بجمله من النصوص المعتبره،کالصحیح المرویّ فی الفقیه عن علی بن ریاب،قال:کتبت إلیه أسأله عن رجل تمتّع بامرأه ثمّ وهب لها أیّامها قبل أن یفضی إلیها أو وهب لها أیّامها بعد أن یفضی إلیها هل له أن یرجع فیما وهب لها من ذلک؟

فوقع علیه السّلام:لا یرجع (۱).

و ما رواه فی الکافی بأسانید متعدّده،عن أبان بن تغلب،قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:

جعلت فداک،الرجل یتزوّج المرأه متعه،فیتزوّجها علی شهر ثمّ إنّها تقع فی قلبه فیحبّ أن

۱- (۱)) من لا یحضره الفقیه ۳:۴۶۰ ح ۴۵۹۰.

یکون شرطه أکثر من شهر،فهل یجوز أن یزیدها فی أجرها و یزداد فی الأیّام قبل أن تنقضی أیّامه الّتی شرط علیها؟

فقال:لا،لا یجوز شرطان فی شرط، قلت:فکیف یصنع؟

قال:یتصدّق علیها بما بقی من الأیّام ثمّ یستأنف شرطا جدیدا (۱).

و حمل التصدّق فیه علی الهبه،و لا معنی لهبه الأیّام الباقیه،بل المراد هبه ما استحقّه منها بالعقد من منفعه البضع و الملاعبه و غیرهما فی بقیّه الأیّام؛و هذا المطلب هو ما اطبقت علیه کلمات الأصحاب.

قال فی التهذیب:

و متی أراد الرجل أن یزید فی المدّه قبل انقضاء الأجل فلیس له ذلک إلّا أن یهب لها ما بقی له من الأیّام (۲).

ثمّ استدلّ علیه بالحدیث المذکور.

و فی النهایه:

و إذا انقضی أجل المتعه جاز له أن یعقد علیها عقدا مستأنفا فی الحال،فإن أراد أن یزیدها فی الاجل قبل انقضاء أجلها،لم یکن له ذلک،فإن أراده فلیهب لها ما بقی علیها من الأیّام،ثمّ لیعقد علیها علی ما شاء من الأیّام (۳).

فنقول:لا شبهه فی أنّ دایره الصلح أوسع من دایره الهبه،فإذا أمکن إسقاط التسلّط الّذی للزوج علی الزوجه المتمتّع بها و سلب الاستحقاق فیها بالهبه فجوازه بالصلح بطریق أولی کما لا یخفی.

و السرّ فی المقامین هو أنّ العقد بین المتعاقدین أوجب العلاقه بینهما فی کلّ من الدوام و الانقطاع المقتضیه لتسلّطه علی الانتفاع ببضعها و قبلتها و ملامستها و غیرها،و قد نطقت

۱- (۱)) الکافی ۵:۴۵۸ ح ۲.

۲- (۲)) تهذیب الاحکام ۷:۲۶۸.

۳- (۳)) النهایه:۴۹۲ طبع دار الکتاب العربی،بیروت، ۱۳۹۰ ه.ق.

الشریعه بانحصار المزیل لتلک العلاقه فی الدوام فی الطلاق،بخلافه فی الانقطاع،بل اقتضت بأنّ المزیل لها فیه غیره.

و الثالثه:أنّ الطلاق من الأسباب الشرعیّه لإزاله الزوجیّه الّتی أوجبها العقد،فالطلاق المستجمع للشرایط أوجب خروج الزوجه عن الزوجیّه،فلا تکون الزوجه المطلّقه بعد الطلاق زوجه حقیقه،و جواز الرجوع فی بعض المواضع إلی أجل لا یوجب بقاء الزوجیّه حقیقه،و الحاصل أنّه لا فرق فی صیغه الطلاق بین کون المطلّقه غیر مدخول بها و یائسه و غیرهما،فکما أنّها فی الأوّلین یوجب خروج الزوجه فلیکن الأمر فی المدخول بها الّتی لم یکن یائسه کذلک.

غایه ما فی الباب أنّ الشرع أباح للزوج و سلّطه علی الرجوع فی العدّه فی بعض المواضع، و ذلک لا یوجب کون الزوجه المطلّقه قبل الرجوع زوجه حقیقه،و هو ظاهر.

و الدلیل-مع ظهور الحال-قوله تعالی: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ لوضوح أنّ المراد الردّ إلی الزوجیّه،و ظاهر أنّ الردّ إلی الشیء لا یکون إلاّ مع الخروج عنه.

و الصحیح المرویّ فی الکافی عن أبی بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن طلاق السنّه؟

فقال:طلاق السنّه إذا أراد أن یطلّق(الرجل)امرأته یدعها إن کان قد دخل بها حتّی تحیض،ثمّ تطهّر،فإذا طهرت طلّقها واحده بشهاده شاهدین،ثمّ یترکها حتّی تعتدّ ثلاثه قروء،فإذا مضت ثلاثه قروء فقد بانت منه بواحده،و کان زوجها خاطبا من الخطّاب،إن شاءت تزوّجته،و إن شاءت لم تفعل.

فإن تزوّجها بمهر جدید کانت عنده علی اثنتین باقیتین و قد مضت الواحده.فإن هو طلّقها واحده أخری علی طهر من غیر جماع بشهاده شاهدین ثمّ ترکها حتّی تمضی أقراؤها، فإذا مضت أقراؤها من قبل أن یراجعها فقد بانت منه باثنتین،و ملکت أمرها و حلّت للأزواج،و کان زوجها خاطبا من الخطّاب،إن شاءت تزوّجته،و إن شاءت لم تفعل.

فإن هو تزوّجها تزویجا جدیدا بمهر جدید کانت معه بواحده باقیه و قد مضت اثنتان، فإن أراد أن یطلّقها طلاقا لا تحلّ له حتّی تنکح زوجا غیره ترکها إذا حاضت و طهرت

أشـهد على طلاقهـا تطليقه واحـده،ثمّ لاـ تحلّ له حتّى تنكـح زوجا غيره إلى أن قال:لأنّه إذا كانت امرأه مطلّقه من زوجها كانت خارجه من ملكه حتّى يراجعها،فإذا راجعها صارت فى ملكه ما لم يطلّق التطليقه الثالثه،الحديث. (۱)

فقوله عليه السّـلام:«كانت خارجه من ملكه»صريح فى خروج الزوجه بمحض الطلاق عن الزوجيّه،فهو قرينه على أنّ تعليق البينونه بمضّى ثلاثه قروء باعتبار جواز رجوع فيها.

و يـدلّ عليه أيضا الصـحيح المروىّ فى التهذيب عن بريد بن معاويه قال:سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن المفقود كيف يصـنع بـامرأته؟إلى أن قـال عليه السّـلام:قيـل للمولى أنفق عليها، فإن فعل فلا سبيل أن تتزوّج ما أنفق عليها،فإن أبى أن ينفق عليها اجبر الولى على أن يطلّق تطليقه فى اسـتقبال العدّه و هى طاهره،فيصير طلاق الولىّ طلاق الزوج،فإن جاء زوجها قبل أن تنقضى عدّتها من يوم طلّقهـا الولى فبـدا له أن يراجعهـا فهى امرأته،و هى عنـده على تطليقتين،و ان انقضت العـدّه قبـل أن يجىء أو يراجع،فقد حلّت للأزواج و لا سبيل للأوّل عليها. (۲)

وجه الدلاله:أنّ المفهوم من قوله عليه السّـلام:«فبدا له أن يراجعها فهى امرأته»أنّه إن لم يرد أن يراجعها ليست هى امرأته و لو مع بقاء العـدّه،فلا يكون ذلك إلّا باعتبار الخروج عن الزوجيّه بالطلاق؛و هى المطلوب،فإذا كان الحال فى طلاق الولى كـذلك فما ظنّك بطلاق نفسه؟

و الحاصـل أنّ الزوجه المطلّقه بمحض الطلاـق خرجت عن الزوجيّه،و لهـذا لم يجز للزوج مواقعتهـا مع عـدم قصـد الرجوع،سواء نوى عـدم الرجوع أم لاـو لم يبق لها حقّ القسم،نعم، دلّ الشـرع على تسـلّطه على إرجاعها إلى زوجيّته فى عـدّه معيّنه،فنقول:إنّه حقّ له من الحقوق،كحقّ الخيـار فى مـدّه الخيـار و غيره،و حقّ الرجوع على المرأه المتمتّع بهـا فى المـدّه المعيّنه كخمسـين سـنه مثلا،بل نقول:إنّ الحق على المرأه المتمتّع بها أقوى من الّذى للزوج

۱- (۱)) الكافى ۶:۶۶ ح ۴.

۲- (۲)) تهذيب الأحكام ۷:۴۷۹ ح ۱۹۲۲.

على الزوجه المطلّقه فى أيّام العدّه،فكما يجوز إسقاطها بالصلح فليكن الأمر فيما نحن فيه أيضا كذلك،لعموم قوله عليه السّلام:الصلح جائز بين المسلمين.

و يمكن التمسّك فى المقام بنصوص معتبره؛

منها:ما رواه ثقه الإسلام فى باب«الشرط فى النكاح و ما يجوز و ما لا يجوز»عن زراره قال:سئل أبو جعفر عليه السّلام عن النهاريه يشترط عليها عند عقده النكاح أن يأتيها متى شاء كلّ شهر أو كلّ جمعه يوما،و من النفقه كذا و كذا.

قال:ليس ذلك الشرط بشىء،و من تزوّج بامرأه فلها ما للمرأه من النفقه و القسمه،و لكنّه إذا تزوّج امرأه فخافت منه نشوزا أو خافت أن يتزوّج عليها أو يطلّقها فصالحته من حقّها على شىء من نفقتها أو قسمتها فإنّ ذلك جايز لا بأس به. (۱)

و هو مروىّ فى التهذيب أيضا (۲)و ليس فى سنده من يتأمّل فيه إلاّ موسى ابن أبى بكر،و هو ابن البكر الواسطى،و حديثه عندى مقبوله؛لروايه ابن أبى عمير و صفوان بن يحيى عنه.

و قد قال شيخ الطائفه فى العدّه:إنّهما لا يرويان إلاّ عن ثقه،و لأنّ للصدوق طريقا إليه، مضافا إلى ما رواه الكشّى عن موسى بن بكر أنّه قال:قال لى أبو الحسن موسى عليه السّلام:يخف عليك أن نبعثك فى بعض حوائجنا،فقلت:أنا عبدك،فمرنى بم شئت،فوجّهنى فى بعض حوائجه إلى الشام (۳).و لا خفاء فى دلالته على المدح،و السند و إن كان منتهيا إليه لكنّه غير مناف لاستفاده المدح منه.

قيل فى تفسير النهاريه:إنّ الرجل يخاف من امرأته فيزوّج امرأه أخرى سرّا عنها و يشترط على الثانيه أن لا يجيئها إلاّ فى النهار.

قوله عليه السّلام:فصالحت من حقّها-إلى آخره-أى قبلت المصالحه الزوج عند مصالحه الزوج بعض الحقّ الّذى له عليها بالحقّ الّذى لها عليه،فإنّ المفاعله من الطرفين،فيكون كلمه«من»للتبعيض.

۱- (۱)) الكافى ۵:۴۰۳ ح ۴.
۲- (۲)) تهذيب الأحكام ۷:۳۷۲ ح(۱۵۰۵)۶۸.
۳- (۳)) اختيار معرفه الرجال ۲:۷۳۷ مؤسّسه آل البيت عليهم السّلام.

و منها:الصحیح المرویّ فی باب النشوز من الکافی فی الصحیح عن الحلبی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِنِ امْرَأَةٌ خٰافَتْ مِنْ بَعْلِهٰا نُشُوزاً أَوْ إِعْرٰاضاً فقال:هی المرأه تکون عند الرجل،فیکرهها،فیقول لها:إنّی أرید أن أطلّقک، فتقول:لا تفعل،إنّی أکره أن یشمت بی و لکن انظر فی لیلتی فاصنع بها ما شئت،و ما کان سوی ذلک من شیء فهو لک،و دعنی علی حالتی،و هو قوله تبارک و تعالی: فَلاٰ جُنٰاحَ عَلَیْهِمٰا أَنْ یُصْلِحٰا بَیْنَهُمٰا صُلْحاً و هو هذا الصلح. (۱)

و منها:الموثّق المرویّ فی الباب،عن علی بن أبی حمزه قال:سألت أبا الحسن علیه السّلام عن قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِنِ امْرَأَةٌ خٰافَتْ مِنْ بَعْلِهٰا نُشُوزاً أَوْ إِعْرٰاضاً فقال:إذا کان کذلک فهمّ بطلاقها،فقالت له:«أمسکنی و أدع لک بعض ما علیک،و أحلّلک من یومی و لیلتی» حلّ له ذلک و لا جناح علیهما (۲).

رواه فی الفقیه باسناده إلی المفضّل بن صالح،عن زید الشحّام،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (۳).

و منها:الموثّق المروی فی الباب أیضا عن أبی بصیر،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِنِ امْرَأَةٌ خٰافَتْ مِنْ بَعْلِهٰا نُشُوزاً أَوْ إِعْرٰاضاً قال:هذا تکون عنده المرأه لا تعجبه،فیرید طلاقها،فتقول له:«إن أمسکنی و لا تطلقنی و أدع لک ما علی ظهرک،و أعطیک من مالی،و أحلّلک من یومی و لیلتی»فقد طاب ذلک له کلّه. (۴)

فنقول:إنّ النصوص المذکوره لمّا کانت منساقه فی تفسیر قوله تعالی: فَلاٰ جُنٰاحَ عَلَیْهِمٰا أَنْ یُصْلِحٰا بَیْنَهُمٰا صُلْحاً یکون مقتضاها أنّه لو قالت المرأه لزوجها:«صالحتک عمّا علیک من حقوقی»کان مصالحه صحیحه یترتّب علیها سقوط حقوقها عنه مطلقا و لو کان الوقاع بعد أربعه أشهر،کما لا یخفی.

فکما یجوز ذلک فی حقّ الزوجه ینبغی أن یجوز فی حقّ الزوج أیضا بأن یقول:صالحتک عمّا علیک من حقوقی،فإذا جاز ذلک قبل الطلاق یجوز بعده فی العدّه الرجعیّه،لکون

۱- (۱)) الکافی ۶:۱۴۵ ح ۲ باب النشوز.

۲- (۲)) الکافی ۶:۱۴۵ ح ۱ باب النشوز.

۳- (۳)) من لا یحضره الفقیه ۱:۵۲۰ باب النشوز.

۴- (۴)) الکافی ۶:۱۴۵.

المقتضی مشترکا بینهما،کما أنّه إذا جاز ذلک فی الحقوق الواجبه ینبغی جوازه فی الحقوق الجائزه،بل بطریق أولی.

تنقیح المقام یستدعی أن یقال:إنّ الحقّ الثابت إمّا واجب أو جائز،و الصلح فی الأوّل یوجب سقوط الوجوب،و لا یلزم منه سقوط الجواز إلاّ باعتبار أنّ نسخ الوجوب لا یوجب نسخ الجواز،بل باعتبار قیام مقتضی الجواز.

توضیح الحال فی ذلک یستدعی أن یقال:إنّا قد نبّهنا فیما سلف أنّ الزوجیّه لمّا کانت مستلزمه لجواز النظر إلی الزوجه و الملاعبه معها و الملامسه و غیرها فلا یمکن انفکاکها مع بقاء الزوجیّه،و الساقط بالصلح هناک إنّما هو الوجوب،و أمّا الثابت فی العدّه الرجعیّه إنّما هو إمکان إرجاع المطلّقه إلی ما کانت علیه من وصف الزوجیّه و جوازه و حیث قد سقط بالصلح فلا یبقی له شیء بعد،فلا ینبغی التأمّل فی ذلک.

و بما بیّناه اتّضح أنّ ما ذکره شیخنا الشهید-نوّر اللّه تعالی روحه السعید-حیث قال:

«و لا یشترط فی مورد الصلح أن یکون مالا،فیصحّ عن القصاص،أمّا عن الحدّ و التعزیر و القسمه بین الزوجات،فلا (۱)».

فغیر مقرون بالصواب بالإضافه إلی الصلح عن القسم،لما عرفت من کونه مدلولا علیه بجمله من النصوص المعتبره المذکوره.

و یدلّ علیه أیضا ما رواه شیخ الطائفه فی التهذیب باسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن محمّد بن أحمد العلوی،عن العمرکی،عن علی بن جعفر،عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام قال:سألته عن رجل له امرأتان،قالت إحدیهما:لیلتی و یومی لک یوما أو شهرا أو ما کان،ایجوز ذلک؟

قال:إذا طابت نفسها و اشتری ذلک منها،فلا بأس (۲).

و عدم إراده الظاهر من قوله علیه السّلام:«و اشتری ذلک منها»ممّا لا خفاء فیه.فالظاهر أنّ

۱- (۱)) الدروس الشرعیه ۳:۳۳۰ نشر مؤسسه النشر الإسلامی.

۲- (۲)) تهذیب الأحکام ۷:۴۷۴ ح ۱۹۰۲(۱۱۰).

المراد منه أنّه يرضيها بعوض،فيشمل ما لو كان بعنوان المصالحه،فمقتضاه جواز الصلح عن القسم مضافا إلى أنّ عقد الصلح أوسع العقود دايره،فجواز الغير يستدعى جوازه بطريق أولى،و لا ـ عكس،فالمراد من قوله:«اشترى»إمّا خصوص الصلح أو غيره،و على التقديرين يثبت المرام،فلا ينبغى فيه الارتياب.

بقى الكلام فى أمور ينبغى التنبيه عليها:

الأوّل:إنّ المفروض فى المسأله أنّه صالح حقّ الرجوع عليها بما عليه من النفقه فى أيّام العدّه لها،و المفروض أنّها ذات حمل،فاللازم الجهل فى النفقه،لعدم معلوميّه زمان الوضع، فيمكن الوضع بستّه أشهر فصاعدا إلى السنه،مضافا إلى احتمال السقط فى كلّ حين.

و الثانى:إنّ من الأمور المسلّمه أنّه لا يجوز للزوج العقد على اخت المطلّقه فى أيّام العدّه الرجعيّه،فهل الأمر كذلك بعد إسقاط حقّ الرجوع أيضا أم لا؟

و الثالث:هل التوارث بينهما فيما إذا اتّفق الموت فى أيّام العدّه ثابت و لو مع عدم إمكان الرجوع أو مختصّ بما أمكن؟

فنقول:أمّا الأوّل،فيمكن الجواب عنه بالنقض و الحلّ؛

أمّا الأوّل:فهو أنّا نقول:قد دلّت النصوص المذكوره على جواز الصلح بنفقه الزوجه صريحا أو عموما إلى ممات الزوجه،و معلوم أنّ زمان الممات غير معلوم،فيحتمل ساعه كما يحتمل سنه و سنتين،و اللازم منه الجهل فى قدر النفقه،و الجهل فيه أكثر من الجهل فى النفقه فى زمان العدّه،فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عن هذا.

و أمّا الحلّ،فنقول:إنّ الفرق واضح بين الإلزام بالمجهول و إسقاط المجهول،و الجهل على فرض الحذر به فى الصلح إنّما يؤاخذ به فى الأوّل دون الثانى.

توضيح الحال فى إبراز المرام يستدعى أن يقال:إذا صالح أحد ذات حمل عن شيء بنفقتها فى أيّام حملها يمكن المناقشه حينئذ فى صحّه المصالحه،للجهل فى المصالح به؛إذ اللازم حينئذ فى ذمّه المصالح هو الشيء المجهول،فيلزم الغرر،فتفسد المصالحه.

و أمّا إذا صالح الزوج مع زوجتها عن الحقّ الثابت له عليها بترك نفقتها أو إسقاط نفقتها

اللازمه علیه فلا وجه للقدح فی المصالحه بالجهل فی النفقه؛لانتفاء المفسده فیه حینئذ أصلا، کما لا یخفی وجه للمتأمّل.

و أمّا الثانی،فتحقیق الحال فی ذلک یستدعی إیراد ما حضرنی من النصّ فی المسأله،ثمّ الإشاره إلی تحقیق الحال فی ذلک،فنقول:

روی ثقه الإسلام فی الکافی فی الصحیح عن الحلبی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل طلّق امرأته أو اختلعت أو بانت،أله أن یتزوّج بأختها؟

قال:فقال:إذا برأ عصمتها و لم یکن له علیها رجعه،فله أن یخطب أختها. (۱)

و فی الصحیح،عن محمّد بن إسماعیل،عن ابن بزیع،عن محمّد بن الفضیل،عن أبی الصباح الکنانی،قال:سألته عن رجل اختلعت منه امرأته،أیحلّ له أن یخطب أختها قبل أن ینقضی عدتها؟

فقال:إذا برأت عصمتها و لم یکن له رجعه فقد حلّ له أن یخطب أختها. (۲)

فنقول:إنّ جواز خطبه أخت المطلّقه فیهما معلّق ببرائه عصمه الزوجیّه و عدم تمکّن الزوج من الرجعه،و هو أعمّ من أن یکون عدم تمکّنه من الرجعه بالأصاله أو باعتبار العارض؛و المفروض فیما نحن فیه أنّه غیر متمکّن من الرجعه،لإسقاط حقّه بالمصالحه، فینبغی أن یحکم بجواز تزویج الأخت حینئذ.

و لک أن تقول بمنع العموم بحیث یطمئنّ النفس لشموله لما نحن فیه،إذا المنفی بلم ظاهر فی إفاده النفی فی الماضی،فعلی هذا نقول:إنّ جواز خطبه اخت المطلّقه معلّق فی الصحیحین بأن لا یکون علیها رجعه أصلا،و هو منتف فیما نحن فیه،للقطع بثبوت حقّ الرجوع له علیها قبل المصالحه-کما هو المفروض-و مقتضی تعلیق الحکم علی الشرط انتفاؤه عند انتفائه،و مقتضاه الحکم بعدم جواز التزویج و لو بعد المصالحه،کما لا یخفی.

ثمّ علی تقدیر الإغماض عن دعوی الظهور نقول:إنّ الاحتمال یکفی فی المقام،للقطع بعدم

۱- (۱)) الکافی ۵:۴۳۲ ح ۷.

۲- (۲)) الکافی ۵:۴۳۱ ح ۶.

الجواز قبل المصالحه لكن شكّ فى بقائه بعده،فمقتضى الاستصحاب هو الحكم بالبقاء،كما لا يخفى على أولى النهى.

و الحاصل:أنّ المناط فى عدم جواز العقد على أخت المطلّقه فى العدّه إمّا عدم إمكان الرجوع حين العقد أو فى الجمله؛و على الأوّل ينبغى الحكم بالجواز،بخلافه على الثانى.و حيث قد عرفت أنّ مقتضى الصحيحين المذكورين هو الثانى تبيّن لك أنّ المختار هو الثانى.

و هل النفقه حكمها حكم التزويج بالأخت،بمعنى أنّه كما لم يختلف حال التزويج بالأخت فى أيّام العدّه قبل المصالحه و بعدها،فالتحريم ثابت فى الحالتين-كما علمت-كذا لم يختلف الحال فى النفقه فى أيّام العدّه لو لم تسقطها بالمصالحه و غيرها،فيجب على الزوج إنفاقها و لو بعد إسقاط حقّ الرجعه أو لا؟بل وجوب النفقه تابع لإمكان الرجوع،فعند انتفائه لم يجب؟احتمالان:

وجه الوجوب:هو الاستصحاب،بناء على أنّ الإنفاق كان ثابتا فى حقّه و واجبا عليه قبل إسقاط حقّ الرجوع،و مقتضى الاستصحاب بقائه على حاله.

و وجه العدم:الحصر الظاهر ممّا رواه شيخنا الصدوق فى الفقيه باسناده،عن موسى بن بكر،عن زراره،عن أبى جعفر عليه السّلام قال:المطلّقه ثلاثا ليس لها نفقه على زوجها و لا سكنى، إنّما ذلك للّتى لزوجها عليها رجعه. (1)

بناء على أنّ المستفاد منه أمران:

وجودىّ،و هو وجوب النفقه على الزوج للزوجه الّتى له عليها رجعه.

و عدمىّ،و هو عدم وجوبها للّتى انتفى له عليها رجع،و هو أعمّ من أن يكون انتفاء الرجعه فيه بالأصاله كالمطلّقه بالطلاق الباين،أو بالعرض كما فيما نحن فيه؛و لعلّ الثانى أقوى،و به يقيّد الإطلاق فى صحيحه زراره المرويه فى الكافى عن مولانا الباقر عليه السّلام:و عليه نفقتها و السكنى ما دامت فى عدّتها. (2)

١- (١)) من لا يحضره الفقيه ٣:٥٠٢ ح ۴٧۶۵.

٢- (٢)) الكافى ۶:۶۵ ح ٢.

و أمّا الثالث:أی ثبوت التوارث بینهما فیما إذا اتّفق الممات فی اثناء العدّه و لو مع إسقاط حقّ الرجوع بالمصالحه أو غیرها،فنقول:ثبوته مع بقاء حقّ الرجوع فیما إذا کان الموت فی أثناء العدّه ممّا لا ریب فیه،و لا شکّ یعتریه،کعدمه فیما إذا کان بعد انقضائها،و إنّما الکلام فیما إذا اتّفق الموت بعد إسقاطه فی أثناء العدّه،و الّذی یمکن أن یتمسّک به فی إثباته هو الاستصحاب،لکن فیه تأمّل لا یخفی للمتأمّل.

و یمکن الاستدلال لإثبات المرام بصحیحه زراره لقوله علیه السّلام فیها:«و هما یتوارثان حتّی تنقضی العدّه»بناء علی أنّ إطلاقه یقتضی التوارث بینهما و لو لم یکن له علیها رجعه مطلقا، خرج ما دلّ الدلیل علی خروجه و هو غیر الطلاق الرجعی،فبقی الغیر مندرجا تحت العموم، فینبغی المصیر إلی مقتضاه.

و یؤیّده ثبوت التوارث بینهما فیما إذا کان الطلاق رجعیّا،فإذا مات أحدهما من غیر رجوع الزوج إلی زوجته فیما إذا ساغ له الرجوع علیها،فلیکن الأمر کذلک فیما إذا کان الموت مع إسقاط الرجوع.

و یتوجّه علیه أنّ التمسّک بقوله علیه السّلام:و هما یتوارثان إلی آخره إنّما یستقیم فی المقام إذا أمکن التمسّک بالإطلاق،و هو غیر معلوم،بل غیر صحیح.

تنقیح الأمر فی ذلک یستدعی إیراد ما تقدّم علیه و ما یعارضه،ثمّ التنبیه علی ما یلزم منها،فنقول:

إنّ الحدیث هکذا:«و علیه نفقتها و السکنی ما دامت فی عدّتها،و هما یتوارثان حتّی تنقضی العدّه»و هو مروی فی الفقیه (1)أیضا لکن مرسلا هکذا:روی عن الأئمّه علیهم السّلام أنّ طلاق السنّه-إلی أن قال-:و علی المطلّق للسنّه نفقه المرأه و السکنی ما دامت فی عدّتها،و هما یتوارثان حتّی تنقضی العدّه.

و مقتضی الإطلاق فیما ذکر و إن کان ما تقدّم لکنّ التعویل علی المطلقات مشروط بانتفاء المقیّد،و المقیّد فیما نحن فیه موجود،و هو ما نبّهنا علیه ممّا رواه شیخنا الصدوق

۱- (۱)) من لا یحضره الفقیه ۳:۴۹۵.

باسناده إلى موسى بن بكر،قال:روى موسى بن بكر عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال:

المطلّقه ثلاثا ليس لها نفقه على زوجها و لا سكنى،إنّما ذلك للّتى لزوجها عليها رجعه. (۱)

و طريقه إليه و إن لم يذكره فى المشيخه لكن جهل الطريق غير مضرّ لما قرّر فى محلّه، مضافا إلى أنّ الحديث مروىّ فى الكافى أيضا،و السند فيه إلى موسى بن بكر صحيح،و الكلام فى موسى بن بكر قد سلف،و قد نبّهنا فيما سلف أنّ مقتضى الحصر فيه أنّه لا يجب الإنفاق على المطلّق إلاّ بالإضافه إلى المطلّقه الّتى له عليها رجعه،و اللازم منه تقييد المرجع فى نفقتها و فى قوله عليه السّلام:«و عليه نفقتها»بذلك،كالمرأه فيما ذكره شيخنا الصدوق فى قوله عليه السّلام:«و على المطلّق للسنّه نفقه المرأه»فعلى هذا يكون الكلام بمنزله أن يقال:و على المطلّق نفقه المطلّقه الّتى له عليها رجعه،فحينئذ يكون قوله عليه السّلام:«و هما يتوارثان»فى قوّه أن يقال:إنّ المطلّق و المطلّقه الّتى له عليها رجعه يتوارثان،فلا يمكن التمسّك به فى ثبوت التوارث فيما لم يكن له عليها رجعه و لو باعتبار المصالحه.

و أمّا الاستناد بما ذكر من التأييد ففى غير محلّه،لكونه ايلاء إلى القياس،و القياس عند القائلين به مشروط بشرطين:أحدهما بالنسبه إلى المقيس عليه،و الآخر بالإضافه إلى المقيس.

أمّا الشرط فى المقيس عليه فهو أن لا توجد فيه خصوصيّه يقتضى ثبوت الحكم فيه، فلو وجدت الخصوصيّه فيه و انتفت فى طرف المقيس اختلّ به أمر القياس.

و أمّا فى المقيس فهو أن لا يكون فيه مانع من ثبوت الحكم فيه،فلو وجد فيه المانع لم يكن فى طرف المقيس عليه اختصّ بالمنع.

و يمكن أن يقال بانتفاء الشرط فى محلّ الكلام فى كلا الطرفين.

و أمّا فى طرف المقيس عليه،فلوضوح أنّ إمكان الرجوع فيه إلى الممات خصوصيّه يناسب ثبوت التوارث،و هو منتف فى محلّ الكلام.

۱- (۱)) من لا يحضره الفقيه ۳:۵۰۲ ح ۴۷۶۵.

و أمّا فی طرف المقیس،فلأنّ المفروض انتفاء حقّ الرجوع فیه و عدم إمکانه،فیمکن أن یکون هذا مانعا عن التوارث.

و یمکن التمسّک لإثبات التوارث هنا بالاستصحاب لکن لا ـ بالتقریر السالف،بل بأن یقال:إنّ التوارث بینهما قبل الطلاق ثابت بالکتاب و السنّه و الإجماع،قال اللّه تبارک و تعالی: وَ لَکُمْ نِصْفُ مٰا تَرَکَ أَزْوٰاجُکُمْ إِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ کٰانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَکُمُ الرُّبُعُ مِمّٰا تَرَکْنَ إلی قوله تعالی: وَ لَهُنَّ الرُّبُعُ مِمّٰا تَرَکْتُمْ إِنْ لَمْ یَکُنْ لَکُمْ وَلَدٌ فَإِنْ کٰانَ لَکُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمّٰا تَرَکْتُمْ (۱)و مقتضی الاستصحاب الحکم بثبوت الحکم المدلول علیه بالآیه الشریفه إلی أن دلّ الدلیل علی إطلاقه،و القدر الثابت فی غیر الطلاق الرجعی مطلقا،و فیه بعد انقضاء العدّه.و أمّا فیما إذا کان الممات فی أثنائها فلا ینبغی الحکم بالثبوت عملا بالاستصحاب.

هذا ما یقتضیه النظر فی بادئ الأمر،لکنّ الجزم فی أمثال المقام طیّ الأمر بالمصالحه، فإنّها أسلم و أنجز من المؤاخذه فی مقام المؤاخذه.

تنبیهان:

الأوّل:لا ـ یخفی أنّ ما ذکرنا فیما سلف من عدم جواز العقد علی اخت المطلّقه إنّما هو مع حیاتها،و أمّا إذا اتّفق لها الموت فی أثناء العدّه فالظاهر عدم وجوب التأمّل إلی انقضائها، فیجوز له العقد و لو فی أثنائها،کما إذا ماتت من غیر طلاق،فإنّه یجوز له العقد علی اختها و لو قبل انقضاء زمان یعادل زمان العدّه،کما إذا ماتت إحدی الأربع من الزوجات یسوغ للرجل التزویج باخری من غیر لزوم ترقّب فصل.

و أمّا الموثّق المرویّ فی التهذیب عن عمّار قال:سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یکون له أربع نسوه،فیموت إحدیهن،فهل یحلّ له أن یتزوّج اخری مکانها؟قال:لا،حتّی تأتی علیها أربعه أشهر و عشرا. (۲)

فلا بدّ من صرفه عن ظاهره،لوضوح أنّ المدّه المذکوره إنّما هی العدّه للمرأه المتوفّی عنها

۱- (۱)) النساء:۱۲.

۲- (۲)) تهذیب الأحکام ۷:۴۷۵ ح(۱۹۰۶)-۱۱۴.

زوجها،لا للرجل المتوفّى عنه الزوجه،و لذا حمله شيخ الطائفه على الاستحباب،قال بعد أن اورده:

قال محمّد بن الحسن:هذا الخبر محمول على ضرب من الاستحباب،لأنّه إذا ماتت المرأه جاز للرجل أن ينكح امرأه اخرى مكانها فى الحال (۱)،انتهى كلامه رفع فى الجنّه مقامه.

و الثانى:لا يخفى أنّ عدم جواز الرجوع للزوج على الزوجه بعد المصالحه إنّما هو مع بقاء المصالحه و انتفاء الفسخ،و أمّا عند تحقّقه برضى منها فلا ينبغى التأمّل فى الجواز و لا فى غير ما ذكر من الإنفاق و التوارث إلّا بعد انقضاء العدّه.

و للّه الحمد و الشكر و المنّه،و صلواته على أكمل من ختمت به النبوّه،و أفضل من تمّت به الولايه،و آله أصحاب العصمه و الجلاله و الطهاره.

هذا ما جرى به القلم فى مزرعه تنددان من مزارع كرون من محلّ اصبهان فى ضحوه اليوم الثانى من الاسبوع الثانى السابع من السبوع الأيّام العاشر من العشر الأوّل من الشهر السادس من السنه الخامسه من العشر الرابع من المائه الثالثه من الألف الثانى من هجره أكمل البريّه عليه و على آله آلاف السلام و الثناء و التحيّه.

۱- (۱)) تهذيب الأحكام ۷:۴۷۵

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم سؤال:هرگاه زید زوجهٔ خود را طلاق خلعی گفت آیا می تواند در اثنای عدّه، خواهر مطلّقهٔ مزبوره را عقد کند برای خود یا نه؟در صورتی که تواند،آیا عکس می تواند بکند یعنی زوجهٔ جدید را طلاق باین گوید و در عدّهٔ او اخت او را که مطلّقهٔ اوّلی باشد عقد نماید یا نه؟آیا در این باب،فرقی میان عقد دائمی و انقطاعی هست یا نه؟

جواب:این سؤال مشتمل است بر سه مطلب:

مطلب اوّل

آن است که:زوجهٔ خود را مطلّقه کرد به طلاق خلعی،آیا می تواند قبل از انقضای عدّه،اخت او را عقد نماید یا نه؟

جواب آن است که می تواند،بلکه حکم به جواز،اختصاص به خلع ندارد بلکه ثابت است در مطلق طلاق باین،مثل مطلّقه به طلاق خلع و مبارات،و مطلّقه به ثلاث تطلیقات،

بلکه ثابت است در غیر طلاق مثل آن که فسخ عقد شده باشد بأحد أسباب مقتضیّهٔ فسخ عقد.و این مصرّح به در کلمات اصحاب است.

قال فی المقنع:

أمّا الخلع،فلا یکون إلّا من قبل المرأه،و هی أن تقول لزوجها:لا أبرّ لک قسما إلی أن قال-:فإذا قالت هذا لزوجها فقد حلّ له ما أخذ منها،و إن کان أکثر ممّا أعطاها من الصداق و قد بانت منه،و حلّت للزواج بعد انقضاء عدّتها،و حلّ له أن یتزوّج أختها من ساعته. (۱)

و فی المقنعه:

و من کان عنده أربع زوجات،فطلّق واحده منهنّ طلاق السنّه،تطلیقه واحده یملک فیه الرجعه،لم یجز له أن یعقد علی امرأه نکاحا حتّی تخرج المطلّقه من العدّه،فإن خلع واحده من الأربع أو بارئها لم یحرم علیه العقد علی امرأه أخری فی الحال نکاحا؛لأنّه لیس له علی المختلعه و المباراه رجعه.

و کذلک إن کانت الّتی طلّقها لم یدخل بها جاز له العقد فی الوقت علی أختها و غیرها من النساء؛لأنّه لا عدّه له علیها،و کذلک إن طلّقها طلاق العدّه ثلاثا لم یحرم علیه العقد علی غیرها،إذ لا رجعه له علیها حسب ما قدّمناه.

و إذا کانت عند الرجل امرأه قد دخل بها و طلّقها طلاق السنّه لم یجز له العقد علی اختها حتّی تخرج المطلّقه من عدّتها.فإن خلعها أو بارئها أو طلّقها للعدّه ثلاثا فلا جرح علیه أن یعقد علی أختها فی الحال إذ لا رجعه له علیها کما ذکرناه. (۲)

و فی المبسوط:

و أمّا اختها و عمّتها و خالتها فإنّما یحر من تحریم جمع،فإن کان الطلاق رجعیّا فالتحریم قائم،لأنّ الرجعیّه فی حکم الزوجات،فلا یجمع بین المرأه و عمّتها،و کذلک بینها و بین خالتها.

و إن کان الطلاق بائنا أو خلعا أو فسخا جاز العقد علی اختها و عمّتها و خالتها قبل انقضاء عدّتها.

۱- (۱)) المقنع:۳۴۸-باب الطلاق،مؤسسه الامام الهادی علیه السّلام.

۲- (۲)) المقنعه:۵۳۶.

و كـذلك إن كانت عنـده واحـده فطلّقها جاز له العقـد على أربع إن كان الطلاق بائنا،فإن كان رجعيّا فليس له أن يعقد إلاّ على ثلاث.

و إن كانت عنده أربع فطلّقهنّ كلّهن كان له العقد على أربع أو أقلّ منهنّ إن كان بائنا،و إن كان رجعيا لم يكن له أن يعقد على واحده حتّى يخرجن من العدّه (١).

و فى الخلاف:

ابان زوجته بخلع أو مبارات أو فسخ جاز له أن يتزوّج باختها و عمّتها و خالتها قبل أن تخرج من العـدّه،و به قال زيـد بن ثابت،و الزهرى،و مالک،و الشافعى.

و ذهب قوم إلى أنّه لا يجوز قبل الخروج من العدّه على كلّ حال،حكوا ذلک عن علىّ عليه السّلام و ابن عبّاس،و به قال الثورى و أبو حنيفه و أصحابه.

و هکـذا الخلاف فيما إذا كان تحته أربع فطلّق واحـده،هل له نكاح اخرى قبل انقضاء عدّه هذه أم لا؟و لو طلّقهن كلّهن لم يكن له أن يتزوّج غيرهنّ،لا واحده و لا أربعا حتّى تنقضى عدّتهنّ.

و هكذا لو كان له زوجه واحده فطلّقها،كان له العقد على أربع سواها،و قالوا:لا يجوز، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (٢)

و فى الوسيله فى مقام بيان المحرّمات بالسبب ما هذا لفظه:

و الاختان معا،سواء عقـد عليهما عقـد مقارنه أو عقـد متابعه،و عقـد المتابعه يصـحّ على من عقـد على أوّل،فإن دخل بالثانيه فرّق بينهما و لم يرجع إلى الأوّل(الا)بعد خروج الثانيه من العدّه،و لا يجوز له ذلک إلاّ بعد مفارقه الأولى منه بالموت أو بالطلاق،فإن طلّقها رجعيّا لم يجز له العقد على الاخرى إلاّ بعد خروجها من العدّه. (٣)

و فى المراسم:

و من طلّق طلاقـا يملـک فيه الرجعه و أراد العقـد على اخت المطلّقه أو كـانت رابعه و عنـده ثلاـث،فلا يجوز له حتّى تخرج من العدّه،و أمّا فى الطلاق البائن فجائز. (۴)

١- ((١)) المبسوط ۴:١٩۶ المكتبه المرتضويّه.

٢- ((٢)) الخلاف ۴:٢٩٧.

٣- ((٣)) الوسيله:٢٩٣.

۴- ((۴)) المراسم العلويّه:١٧٠،الناشر:المعاونيه الثقافيّه للمجمع العالمى لأهل البيت ١۴١۴ ه.ق.

و فی المهذّب:

و من طلّق زوجه له طلاقا رجعیّا حرم علیه العقد علی اختها حتّی تنقضی عدّتها-إلی أن قال-:و إذا کان عند رجل أربع زوجات و طلّق واحده منهنّ طلاقا یملک فیه الرجعه حرم علیه العقد علی اخری حتّی تنقضی عدّه المطلّقه،فإن کان الطلاق بائنا جاز له العقد علی الأخری فی الحال. (1)

و فی الغنیه:

و أمّا من یحرم العقد علیهنّ فی حال دون حال فاخت المعقود علیها بلا خلاف-إلی أن قال-:و الخامسه حتّی تنقضی الأربع بما یوجب البینونه و المطلّقه للعدّه ثلاثا أو للسنّه علی ما نبیّنه حتّی تنکح زوجا آخر و تبیّن منه،و کذا کلّ مزوّجه و المعتدّه من الطلاق الرجعی حتّی تخرج من عدّتها،کلّ هذا بلا خلاف. (2)

و فی السرائر:

و إذا طلّق الرجل واحده من الأربع طلاقا یملک فیه الرجعه فلا یجوز له العقد علی اخری حتّی تخرج تلک من العدّه،فإن کان طلاقا لا یملک فیه الرجعه جاز له العقد علی اخری فی الحال. (3)

و فیه أیضا:

متی عقد علی امرأه ثمّ عقد علی اختها أر أمّها أو بنتها بجهاله فرّق بینهما،فإن وطئها و جاءت بولد به کان لاحقا به، (4)و روی أنّه لا یقرب الزوجه الأولی حتّی تنقضی عدّتها، فإن کانت التطلیقه لا رجعه له علیها فی تلک العده،فبعد تلک التطلیقه جاز له العقد علی اختها فی الحال،و کذلک کلّ عدّه لا رجعه للزوج علی الزوجه فیها یجوز له العقد علی اخت المعتدّه فی الحال،متمتّعه کانت أو مفسوخا نکاحها،أو مطلّقه أو مباراه أو مختلعه. (5)

١- (١)) المهذّب ٢:١٨٦.

٢- (٢)) غنیه النزوع:٣٣٩.

٣- (٣)) السرائر ٢:٥٣٩.

۴- (۴)) الرسائل:الباب ٨ من ابواب یحرم بالمصاهره ح ۶.

۵- (۵)) السرائر ٢:٥٣٧.

و فی الجامع:

و تحرم فی حال دون حال:الکافره حتّی تسلم،و المرتدّه،و ذات الزوج،و المعتدّه من زوج عدّه رجعیّه،أو بائنه علی غیر من أبانها،و المطلّقه ثلاثا فی الحرّه،و اثنتین فی الأمه علی مطلّقها فی العدّه و علی غیره،و بعد العدّه علیه خاصّه حتّی تنکح زوجا غیره و یدخل بها و تبیّن منه-إلی أن قال-:و الجمع بین الأختین فی نکاح غبطه (۱)أو متعه نسبا،[و رضاعا]أو بوطی فی المملوکتین،فإن جمع بینهما فی العقد اختار أیّتهما شاء.

فإن عقد علی واحده ثمّ علی أختها فالأولی حلّ و الاخری فرّق بینهما،و لم یقرب الأولی حتّی تخرج هذه من عدّتها،و کذلک فی الأمّ و بنتها سواء.

و إذا تمتّع بامرأه ثمّ بانت منها بعد الدخول بها لم یتزوّج اختها إلّا بعد انقضاء عدّتها.

و إذا طلّق زوجته طلاقا رجعیّا لم یحلّ له التزویج باختها حتّی تنقضی عدّتها،و لو کانت رابعه فطلّقها رجعیّا لم تحلّ له الاخری حتّی تنقضی العدّه،فإن طلّق بائنا حلّ له ذلک فی المسألتین،و کذلک لو ماتت زوجته. (۲)

و فی الشرایع:

إذا طلّق واحده من الأربع حرم علیه العقد علی غیرها حتّی تنقضی عدّتها إن کان الطلاق رجعیّا.

و لو کان بائنا جاز له العقد علی اخری فی الحال،و کذا الحکم فی نکاح اخت الزوجه علی کراهیّه مع البینونه. (۳)

و فی النافع:

و إذا طلّق واحده من الأربع حرم علیه ما زاد غبطه(و دواما)حتّی تخرج(المطلّقه)من العدّه أو تکون المطلّقه بائنه،و کذا لو طلّق امرأه و أراد نکاح اختها. (۴)

۱- (۱)) نکاح الغبطه:نکاح الدائم.

۲- (۲)) الجامع للشرایع:۴۲۸.

۳- (۳)) شرایع الإسلام ۲:۲۳۷،نشر دار التفسیر اسماعیلیان قم.

۴- (۴)) المختصر النافع:۱۷۸ مؤسسه البعثه،طهران ۱۴۱۰.

و فی القواعد:

و لو طلّق رجعیّا حرمت الاخت حتّی تخرج العدّه. (۱)

و فی التذکره:

و لو طلّق الاولی طلاقا بائنا بخلع أو مبارات أو نسخ جاز له نکاح الثانیه،لأنّه طلاق بائن،فجاز له العقد علی اختها،کما لو طلّقها قبل الدّخول-إلی أن قال-:و لو کان الطلاق رجعیّا لم یجز له نکاح اختها ما لم ینقضی عدّتها،لأنّ الرجعیّه فی حکم الزوجه. (۲)

و فی الإرشاد:

و لو طلّق واحده من کمال العدد بائنا جاز له نکاح غیرها و اختها علی کراهیّه فی الحال،و لو کان رجعیّا حرمت الاخری و الاخت إلاّ بعد العدّه. (۳)

و فی التبصره:

لو طلّق إحدی الأربع رجعیّا لم یجز أن ینکح بدلها حتّی تخرج من العدّه،و یجوز فی البائن. (۴)

و فی اللمعه و شرحها:

أمّا الاخت للزوجه فتحرم جمعا بینها و بینها أی بین هذه الزوجه و اختها فمتی فارق الأولی بموت،أو فسخ،أو طلاق بائن،أو انقضت عدّتها حلّت الاخری. (۵)

بعد از احاطه به عبارات مذکوره ظاهر می شود این که حکم،نفیا أو اثباتا،أی عدم جواز عقد اخت مطلّقه به طلاق رجعی در اثنای عدّه،و جواز آن در غیر طلاق رجعی، محلّ وفاق است.

و المستند فی ذلک مضافا إلی ذلک النصوص الآتیه،فلا اشکال فی المسأله.

۱- (۱)) قواعد الاحکام.

۲- (۲)) تذکره الفقهاء ۲:۶۳۵ منشورات المکتبه المرتضویّه.

۳- (۳)) إرشاد الأذهان ۲:۲۶.

۴- (۴)) تبصره المتعلّمین:۱۷۶ چاپخانه احمدی ۱۳۶۸.

۵- (۵)) الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه ۵:۱۸۱.

مطلب ثانی

آن است که:آیا بعد از آن که اخت مطلّقه را در اثنای عدّه عقد نمود می تواند معقودهٔ ثانیه را مطلّقه به طلاق خلع نماید و در اثنای عدّهٔ او مطلّقهٔ اوّلی را عقد نماید؟

جواب این است که:خیر،نمی تواند،نظر به این که طلاق خلع به اختیار این شخص نیست،بلکه در صورتی است که کمال نفرت از جانب زوجه بوده باشد.و گاه هست ضعیفه هرگز راضی به طلاق نیست،بلکه هرگاه فرض شود که شرط خلع متحقّق باشد البتّه می تواند،پس مقصود این است که این کلّیّت ندارد که توان این را حیله و تدبیری قرار داد در تزویج اخت مطلّقه در اثنای عدّهٔ او.

همچنین است حال در طلاق به طریق مبارات،آن نیز به اختیار زوج نیست،بلکه در صورت تحقّق نفرت و کراهت است از طرف زوج و زوجه.این نیز هرگاه فرض شود تحقّق آن،جواز آن نیز محلّ تأمّل نخواهد بود،بلی مطلّقه به ثلاث تطلیقات ممکن است به این معنی که معقودهٔ ثانیه را سه طلاق گفت،در این صورت تزویج اخت او در اثنای عدّه جایز است،خواه مطلّقهٔ اوّلی بوده باشد یا اخت دیگر او،لکن عود به عقد مطلّقه به ثلاث طلاق مجوز نخواهد بود مگر بعد از تخلّل محلّل.

مطلب ثالث

آن است که:آیا جایز است عقد اخت متمتّع بها بعد از انقضای اجل متعه و قبل از انقضای عدّهٔ آن،خواه عقد اخت در اثنای عدّه به طریق دوام بوده باشد یا انقطاع؟

جواب:این مسأله محلّ خلاف ما بین فقهاست؛ جماعتی از اعاظم فقها-قدّس اللّه تعالی أرواحهم-حکم فرموده اند به عدم جواز آن.

ص :۳۰۳

منهم:شیخنا الصدوق،قال فی المقنع:

إذا تزوّجت بامرأه متعه إلی أجل مسمّی،فلمّا انقضی أجلها احببت أن تتزوّج اختها، فلا تحلّ لک حتّی تنقضی عدّتها. (۱)

و منهم:شیخ الطائفه،فإنّ الظاهر منه فی التهذیب و الاستبصار و الخلاف ذلک.

قال فی التهذیب:

و متی طلّق الرجل امرأته طلاقا یملک رجعتها فیه،فلا یجوز له العقد علی اختها،و متی طلّقها طلاقا باینا أو ماتت عنه أو بانت منه بأحد وجوه البینونه فلا بأس علیه بالعقد علی اختها فی الحال (۲)فأمّا المتعه فقد روی فیها أنّه إذا انقضی أجلها،فلا یجوز العقد علی اختها إلاّ بعد انقضاء عدّتها.

و قال أیضا فیما بعد ذلک:

و قد قدّمنا الخبر الّذی یتضمّن أنّ المتمتّعه إذا انقضی أجلها فلیس لزوجها أن یتمتّع باختها حتّی تنقضی عدّتها. (۳)

و یقرب منه ما ذکره فی النهایه،قال:

و متی طلّق الرجل امرأته طلاقا یملک فیه الرجعه لم یجز له العقد علی اختها حتّی تنقضی عدّتها،فإن کانت تطلیقه بائنه جاز له العقد علی اختها فی الحال،و قد روی فی المتمتّعه إذا انقضی أجلها:أنّه لا یجوز العقد علی اختها فی الحال. (۴)

و سمعت عبارته فی الخلاف،و ستقف علی کلامه فی الاستبصار.

و منهم:صاحب الجامع،قال:

إذا تمتّع بامرأه ثمّ بانت منه بعد الدخول بها لم یتزوّج اختها إلاّ بعد انقضاء عدّتها.

و قال أیضا فیما بعد ذلک:

و یجوز أن یتمتّع بامرأه مرارا کثیره،و إذا انقضی أجلها جاز له العقد علیها فی عدّتها، لا یجوز له العقد علی اختها حتّی تخرج عدّتها. (۵)

۱- (۱)) المقنع:۳۴۰.

۲- (۲)) تهذیب الأحکام ۷:۲۸۶ و ۲۸۸.

۳- (۳)) النهایه:۴۵۴.

۴- (۴)) النهایه:۴۵۴.

۵- (۵)) الجامع للشرایع:۴۵۱ احکام المتعه.

و منهم صاحب المدارک،قال فی شرحه علی النافع:

قال المفید رحمه اللّه فی المقنعه:و أمّا المتعه،فقد روی فیها أنّه إذا انقضی أجلها فلا یجوز علی اختها إلاّ بعد انقضاء عدّتها،و أورد الشیخ فی ذلک روایتین أوضحهما سندا ما رواه فی الصحیح عن الحسین بن سعید،قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن الرضا علیه السّلام- إلی أن قال-:و العمل بهذه الروایه متّجه،لصحّه سندها و سلامتها عن المعارض.

و منهم:صاحب الوسائل،فإنّه صرّح بذلک فی مواضع من وسائله،منها:ما ذکره بقوله:

باب من تمتّع بامرأه لم تحلّ له اختها حتّی تنقضی عدّتها. (۱)

و منها ما ذکره أیضا،فقال:باب تحریم الجمع بین الاختین فی المتعه حتّی فی العدّه. (۲)

و منها ذکره فی موضع آخر،فقال:من طلّق زوجته رجعیّا لم یجز له تزویج اختها حتّی تنقضی عدّتها،و کذا المتعه إذا انقضت مدّتها،و یجوز فی العدّه من الطلاق البائن و من الوفاه. (۳)

و منهم:صاحب الکفایه،قال:

و إذا انقضی أجل المتعه،فلا یجوز العقد علی أخت المتمتّع بها حتّی تنقضی العدّه،عملا بالنصّ الصحیح (۴)

و المستند فی ذلک مضافا إلی الاستصحاب نصوص معتبره.

منها:ما رواه ثقه الإسلام فی باب الجمع بین الاختین من نکاح الکافی،عن الحسین بن سعید أنّه قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن علیه السّلام:جعلت فداک،الرجل یتزوّج المرأه متعه إلی أجل مسمّی،فینقضی الأجل بینهما،هل له أن ینکح اختها من قبل أن تنقضی عدّتها؟

۱- (۱) وسائل الشیعه ۲۰:۴۸۰ باب ۲۷ مؤسسه آل البیت.

۲- (۲) وسائل الشیعه ۲۱:۷۸ باب ۴۴.

۳- (۳) وسائل الشیعه ۲۲:۲۷۰ باب ۴۸ مؤسسه آل البیت.

۴- (۴) کفایه الأحکام للمحقّق السبزواری:۱۶۳(نشر مهدوی).

فکتب:لا یحلّ له أن یتزوّجها حتّی تنقضی عدّتها. (۱)

و لا یخفی أنّ روایه ثقه الإسلام عن الحسین بن سعید من غیر واسطه غیر ثابته،بل المعهود روایته عنه بواسطتین:محمّد بن یحیی،و أحمد بن محمّد بن عیسی،فقد مشی هذا علی غیر عادته من ضبط الواسطه أو الإحاله بما ذکره قبل ذلک بقلیل،لکنّ الظاهر أنّه أخذه من کتاب الحسین بن سعید الثابت لدیه أنّه من کتابه،فجهل الواسطه علی تسلیمه غیر مضرّ بالحکم بصحّه حدیثه.

و منها:ما رواه ثقه الإسلام فی الباب المذکور أیضا عن علیّ بن إبراهیم،عن أبیه،عن إسماعیل بن مرار،عن یونس،قال:قرأت کتاب رجل إلی أبی الحسن علیه السّلام:جعلت فداک...

إلی آخر الحدیث المذکور.

و رواهما شیخ الطائفه فی التهذیب عن ثقه الإسلام،فقال:فأمّا المتعه فقد روی فیها أنّه إذا انقضی أجلها فلا یجوز العقد علی اختها إلاّ بعد انقضاء عدّتها،روی ذلک محمّد بن یعقوب،عن علی بن إبراهیم،عن أبیه،عن إسماعیل بن مرار،عن یونس،قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن علیه السّلام:و روی الحسین بن سعید أیضا قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن الرضا علیه السّلام:جعلت فداک!الرجل یتزوّج المرأه متعه إلی أجل مسمّی فینقضی الأجل بینهما،هل له أن ینکح اختها قبل أن تنقضی عدّتها؟

فکتب علیه السّلام:لا یحلّ أن یزوّجها حتّی تنقضی عدّتها. (۲)

و بهذا النحو أورده ثقه الإسلام من غیر تغییر أصلا إلاّ فی ذکر الرضا علیه السّلام بعد ذکر أبی الحسن فی الثانی،فإنّه غیر مذکور فی غالب نسخ الکافی،فعلی هذا ما فی الوسائل و الکافی من إسنادهما الحسین بن سعید إلی آخره محمول علی ما ستقف علیه.

توضیح الحال یستدعی إیراد عین ما فی الکافی و التهذیب و الاستبصار،ثمّ الإشاره إلی المرام،فنقول:

الموجود فی الکافی،عن علی بن إبراهیم،عن أبیه،عن إسماعیل بن مرار،عن یونس،

۱- (۱)) الکافی ۵:۴۳۱ ح ۵.

۲- (۲)) تهذیب الأحکام ۷:۲۸۷ ح ۱۲۰۹-۴۵.

قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن علیه السّلام و روی الحسین بن سعید أیضا قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن علیه السّلام:جعلت فداک!الرجل یتزوّج المرأه متعه إلی أجل مسمّی فینقضی الأجل بینهما،هل له أن ینکح اختها قبل أن تنقضی عدّتها؟

فکتب:لا یحلّ له أن یزوّجها حتّی تنقضی عدّتها،انتهی عین ما فی الکافی،و قد علمت ما فی التهذیب نقلا عنه.

و فی الاستبصار:فأمّا ما رواه محمّد بن یعقوب،عن علی بن إبراهیم،عن أبیه،عن إسماعیل بن مرار،عن یونس،قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن الرضا علیه السّلام و روی الحسین بن سعید أیضا،قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن الرضا علیه السّلام جعلت فداک! الرجل یتزوّج المرأه متعه إلی أجل مسمّی،فینقضی الأجل بینهما،هل له أن ینکح اختها قبل أن تنقضی عدّتها؟

فکتب:لا یحلّ له أن یتزوّجها حتّی تنقضی عدّتها.

فالوجه فی هذا الخبر أحد شیئین،أحدهما:أنّ یونس و الحسین بن سعید لم یرویا عن إمام معصوم و لا عمّن رواه عن إمام،و إنّما قالا:وجدنا فی کتاب رجل،و لیس کلّما یوجد فی الکتب یکون صحیحا،و لو سلّم لجاز لنا أن نخصّه بالمتعه دون عقد الدوام (۱)انتهی،ما فی الاستبصار.

و لا یخفی علیک أنّ الظاهر ممّا فی التهذیب و الاستبصار أنّ المحکیّ عن یونس و الحسین بن سعید کلیهما حکاه شیخ الطائفه عن الکافی،فما فی الوسائل و الوافی غیر جیّد،لکنّ الموجود فی أکثر نسخ الکافی لا یساعده لخلوّه عن ذکر الحسین بن سعید،فإنّ الموجود فی أکثر نسخه هکذا:علی بن إبراهیم،عن أبیه،عن إسماعیل بن مرار عن یونس،قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن:جعلت فداک!الرجل یتزوّج المرأه متعه إلی أجل مسمّی، فینقضی الأجل بینهما،هل له أن تنکح اختها من قبل أن تنقضی عدّتها؟فکتب:لا یحلّ لها أن یزوّجها حتّی تنقضی عدّتها (۲)

۱- (۱)) الاستبصار ۳:۱۷۰ ح ۶۲۲-۴.

۲- (۲)) الکافی ۵:۴۳۱ ح ۵.

فما فی الوسائل و الوافی مبنیّ علیه،لکنّ الظاهر أنّ ما فی أکثر نسخ الکافی مبنیّ علی السقط،فسقط من قلم الناسخ ما کان بعد أبی الحسن الأوّل إلی قوله:إلی أبی الحسن علیه السّلام و ما کان بعد رجل فی قوله:فی کتاب رجل فی الأوّل إلی قوله:فی کتاب رجل فی الثانی،فسری النقصان إلی سایر النسخ لاستنساخها منه،و الدلیل علی ذلک ما وجد فی بعض النسخ کما نبّهنا علیه،لوضوح أولویّه الحمل علی النقصان فیما إذا دار الأمر بینه و بین الزیاده،و لأنّ التأمّل فیما فی التهذیب و الاستبصار یرشدک إلیه،کما لا یخفی علی المتأمّل.

و منها:ما رواه فی باب المتعه من نکاح الفقیه باسناده إلی القاسم بن محمّد الجوهری،عن علی بن أبی حمزه،قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن علیه السّلام:رجل تزوّج بامرأه متعه إلی أجل مسمّی،فإذا انقضی الأجل بینهما هل له یحلّ أن یتزوّج باختها؟

فقال:لا یحلّ له حتّی تنقضی عدّتها. (۱)

ثمّ أقول:إنّ المکاتبه المذکوره لکونها ممّا أخبر به الحسین بن سعید تکون صحیحه،و ممّا أخبر به یونس بن عبد الرحمان تکون معتبره،لاشتمال السند علی إسمعیل بن مرار الّذی یکون حدیثه معتبرا عندی،و لکونها ممّا أخبر به علی بن أبی حمزه یکون موثّقه،فهی فی غایه القوّه،قد تلقّاها المشایخ الثلاثه-نوّر اللّه تعالی مراقدهم-بالقبول،لإیرادها إیّاها فی الکافی و الفقیه و التهذیب،فهی صریحه فی عدم جواز عقد الأخت المتمتّع بها قبل انقضاء عدّتها،و قد أفتی بمضمونها شیخنا الصدوق فی المقنع،و الکیدری-علی ما حکاه العلاّمه فی المختلف عنه-و صاحب المدارک،و شیخنا الحرّ العاملی،و صاحب الکفایه،و هو الظاهر من ثقه الإسلام لإیرادها فی الکافی،و شیخنا الصدوق فی الفقیه لذلک،و قد قال فی أوّله ما قال،و شیخ الطائفه علی ما عرفت،و هو الظاهر منه فی الخلاف أیضا،فلاحظ عبارته السالفه.

و لعلّ الظاهر من المقنعه و الوسیله و المراسم و الکافی و الغنیه و الشرایع و النافع و القواعد و الإرشاد و التبصره و اللمعه و شرحها جوازه بناء علی أنّ المستفاد منها أنّ جواز

۱- (۱)) من لا یحضره الفقیه ۳:۴۶۳ ح ۴۶۰۳.

العقد على اخت المرأه فی أثناء العدّه إنّما هو إذا کان للزوج علیها رجعه فیها،و أمّا إذا بانت منه و لم یکن له علیها رجعه فیها فیجوز العقد علی اختها قبل انقضاء عدّتها،و ما نحن فیه من هذا القبیل،للقطع بأنّ بعد انقضاء أجل المتعه لا یجوز له الرجوع علیها،و قد أوردنا عباراتهم فلیلاحظ،و هو المصرّح به فی المهذّب و السرائر و التحریر و المختلف.

قال فی المهذّب:

و إذا انقضی أجل الزوجه المتمتّع بها جاز العقد علی اختها فی الحال و قبل انقضاء عدّتها،و قد روی أنّ ذلک لا یجوز حتّی تنقضی العدّه،و هو أحوط. (۱)

و فی السرائر:

فإن کانت التطلیقه لا رجعه له علیها فی تلک العدّه فبعد تلک التطلیقه جاز له العقد علی اختها فی الحال،و کذلک کلّ عدّه لا رجعه للزوج علی الزوجه یجوز له العقد علی اخت المعتدّه فی الحال،متمتّعه کانت أو مفسوخا نکاحها أو مطلّقه مباریه أو مختلعه.و قد روی فی المتمتّعه إذا انقضی أجلها أنّه لا یجوز العقد علی اختها حتّی تنقضی عدّتها،و هذه روایه شاذّه مخالفه لأصول المذهب لا یلتفت إلیها. (۲)

و فی التحریر:

یجوز أن یعقد علی امرأه عقد المتعه مرّات کثیره مرّه بعد اخری إذا خرجت مدّه العقد الأوّل و إن لم یخرج بعد من العدّه،و کذا یجوز أن یعقد علی اختها بعد الأجل قبل خروج العدّه،و لا یجوز لغیره العقد علیها إلاّ بعد خروج عدّتها. (۳)

و فی المختلف:

یجوز للرجل بعد انقضاء أجل المتعه التزویج باختها و إن لم ینقض عدّتها علی الأشهر بین علمائنا.و قال الصدوق:فإذا انقضی أجلها-إلی آخر عبارته السالفه-ثمّ قال:و تبعه الکیدری.

لنا:إنّها فرقه باین فاشبهت المطلّقه ثلاثا و غیرها من البوائن،و لا تحلّ له حتّی یعقد علیها عقدا مستأنفا فساغ التزویج بالاخت کالنکاح الدائم (۴).

۱- (۱)) المهذّب ۲:۱۸۵.

۲- (۲)) السرائر ۲:۵۳۷.

۳- (۳)) تحریر الأحکام:۵۰۶. .

۴- (۴)) مختلف الشیعه ۷:۲۴۱

و المستند فی ذلک الکتاب و السنّه،أمّا الکتاب،فآیات،أظهرها قوله تعالی: وَ أَحِلَّ لَکَمْ مَا وَرَاءَ ذَلِکَمْ بناء علی أنّه إشاره إلی المدلول علیه بقوله تعالی: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ وَ بَنَاتُکُمْ وَ أَخَوَاتُکُمْ وَ عَمَّاتُکُمْ وَ خَالاَتُکُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهَاتُکُمُ اللاَّتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَ أَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ وَ رَبَائِبُکُمُ اللاَّتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمُ اللاَّتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَیْکُمْ وَ حَلاَئِلُ أَبْنَائِکُمُ الَّذِینَ مِنْ أَصْلاَبِکُمْ وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَیْنَ الْأُخْتَیْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ کَانَ غَفُوراً رَحِیماً وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ کِتَابَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ وَ أُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِکُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِکُمْ... (۱)بناء علی أنّ اخت المتمتّع بها مغایره لما اشتملت علیه الآیه الشریفه،فلیسوّغ التزویج بها و لو قبل انقضاء العدّه

أمّا الصغری فغیر مفتقره إلی البیان،و أمّا الکبری،فلعموم قوله تعالی: وَ أُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِکُمْ

أمّا السنّه،فمنها الصحیح المروی فی باب عدّه المختلعه و المباراه من طلاق الکافی،عن أبی بصیر-یعنی المرادی-عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن رجل اختلعت منه امرأته أیحلّ له أن یخطب اختها من قبل أن تنقضی عدّه المختلفه؟

قال:نعم،قد برأت عصمتها منه و لیس له علیها رجعه (۲)

الصحیح المرویّ فی باب الجمع بین الاختین من نکاح الکافی،عن الحلبی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام طلّق امرأته أو اختلعت أو بانت أله أن یتزوّج باختها؟

قال:فقال:إن برئت عصمتها و لم یکن له علیها رجعه فله أن یخطب (۳).

و منها:الصحیح المرویّ فی الباب المذکور،عن محمّد بن إسمعیل بن بزیع،عن محمّد بن الفضیل،عن أبی الصباح الکنانی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام،قال:سألته عن رجل اختلعت منه

۱- (۱)) النساء:۲۴-۲۳.

۲- (۲)) الکافی ۶:۱۴۴ ح ۹.

۳- (۳)) الکافی ۵:۴۳۲ ح ۷.

امرأته أيحلّ له أن يخطب اختها قبل أن تنقضی عدّتها؟

فقال:إذا برئت عصمتها و لم يكن له رجعه فقد حلّ له أن يخطب اختها. (۱)

رواه عن محمّد بن يحيی،عن أحمد بن محمّد بن عيسی،عن محمّد بن إسمعيل بن زيع إلی آخره.

وجه الاستدلال من وجوه؛ الأوّل:إنّ التفرقه فی النصوص المذكوره بين المطلّقه بالطلاق الرجعی و البائن فی الحكم بعدم جواز العقد علی اختها فی أثناء العدّه فی الاولی و بجوازه فی الثانيه يرشد إلی أنّ المناط فی الجواز إنّما هو البينونه،و هی متحقّقه فی المتعه بعد انقضاء الأجل أيضا،فينبغی الحكم بجواز العقد علی أختها و لو فی أثناء العدّه.

و الثانی:إنّ قوله:«أو بانت»فی كلام السائل فی صحيحه الحلبی عطف علی طلّق فی قوله:

«فی رجل طلّق»فهو لمقابلته بالطلاق يرشد إلی أنّ المراد من البينونه الّتی فی غير الطلاق، فإطلاقه يعمّ ما نحن فيه أيضا.

و الثالث:هو أنّ قوله عليه السّلام فی النصوص المذكوره:«و ليس له عليها رجعه يجوز له العقد علی اختها فی أثناء العدّه،فيشمل محلّ الكلام و غيره كما لا يخفی.

و أمّا عن الآيه الشريفه،فنقول:إنّ العموم فيها و إن كان مسلّما لكن باعتبار الأشخاص، لا باعتبار الأحوال أيضا.

توضيح الحال فی ذلك يستدعی أن يقال:إنّ المقصود من قوله تعالی: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ إلی قوله: وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ إثبات التحريم علی وجه التأبيد،أی حرّمت عليكم أمّهاتكم علی وجه الدوام و التأبيد،و هكذا الحال فی البنات و الأخوات و العمّات و الخالات و بنات الأخ و بنات الأخت و أمّهات النساء،و لهذا قيّد الحكم فی الربيبه، فقال تعالی: وَ رَبَائِبُكُمُ اللاّتِی فِی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاّتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ بناء علی أنّ قوله: مِنْ نِسَائِكُمُ قيد لقوله تعالی: وَ رَبَائِبُكُمُ اللاّتِی أی كون الربيبه ممّن حرّمت

۱- (۱)) الكافی ۵:۶/۴۳۱.

عليكم على وجه الـدوام و التأبيد إنّما هو إذا كانت الربيبه من النساء الّتى دخلتم بهنّ؛و إثبات التحريم فى الجمله لم يكن محتاجا إلى ذكر القيد.

فعلى هـذا يكـون المقصـود مـن قـوله تعـالى: وَ أُحِلَّ لَكُمْ مٰا وَرٰاءَ ذٰلِكُمْ أى مـا عـدا المـذكورات يجـوز لكم العقـد عليهنّ فى الجمله،أى عنـد خلوّهـا عن موانع النكاح،فتنـدرج تحته ذوات البعول و ذوات العـدد و غيرهنّ،فالمتحصّل منه:أنّ المـذكورات لا يتطرّق إليهنّ احتمـال جواز العقـد،بخلاـف غيرهـا كـذوات البعول،فإنّها يتطرّق إليهنّ تحليل العقـد فيما إذا طلّقت و خرجت من العدّه مثلا.

فعلى هذا نقول:إنّ مقتضـى الآيه الشـريفه أنّ اخت المتمتّع بها ممّن يسوغ العقد عليها فى الجمله،فنقول:إنّه فيما إذا خرجت اختها من العـدّه،ألاـ ترى أنّه لا يمكن لأحـد أن يقول:إنّ الآيه دلّت على جواز العقـد على اخت المتمتّع بها مع كونها ذات بعل،فليكن بالإضافه إلى ما نحن فيه.

فـالعموم فى الآـيه الشـريفه بالإضـافه إلى الـذوات لاـ بالإضـافه إلى الأـحوال أيضـا كمـا لا يخفى على المتأمّل؛و التمسّک بالآيه الشـريفه فى إثبات الجواز فى الأخت المتمتّع بها غير مقرون بالصواب و الصـحّه،كما لا يخفى على ذى فطنه و درايه،و للّه الحمد و الشكر و المنّه.

و أمّـا عن الوجه الأـوّل من الأـوجه فنقول:إنّ المنـاط فهو من القيـاس الفاسـد الأسـاس، فلم لا يجوز أنّ هناک خصوصـيّه يكون مقتضيه لذلک،فلأجل انتفائها فى محلّ الكلام لا يمكن الحكم بالاشتراک،فلا يمكن التعدّى عن مورد النص.

و أمّـا عن الوجه الثـانى،فنقول:إنّ الضـمير فى«بانت»عائـد إلى امرأته،و المتبادر من قولک:«هـذه المرأه امرأه فلان»هو الـدوام،فلا يمكن التمسّک به فى إثبات الحكم فى الانقطاع.

و أمّـا عن الوجه الثـالث،فنقول:إنّ الضـمير فى قوله عليه السّـلام:«فله أن يخطب اختها»عايـد إلى امرأته فى«رجل طلّق امرأته»و قد عرفت أنّ المتبادر من هـذه اللفظ:المعقوده بالعقد الدوام، فالمدلول عليه بهذا أنّ المعقوده بالعقد الدائمى الّتى بانت عن زوجها-سواء كانت البينونه بالطلاق أو الخلع أو الفسخ-يجوز لزوجها تزويج اختها فى أثناء العدّه،و أين ذلک من

الدلاله على تزويج اخت المتمتّع بها قبل انقضاء عدّتها؟فالنصوص الصريحه الدالّه على عدم حلّيه،عقد اخت المتمتّع بها فى اثناء عدّتها سالمه عمّا يصلح للمعارضه،فيجب المصير إلى مقتضاها.

و ممّا ذكر يظهر الحال فى صحيحه أبى بصير المرادى،لوضوح أنّ الضمير فى«اختها»فى كلام السائل عايد إلى امرأته فى قوله:«اختلعت منه امرأته»و قد عرفت ما فى ذلك من أنّ المتبادر من هذا اللفظ المضاف إلى الرجل هو المعقوده بالعقد الدائمى،فالسؤال فى قوّه أن يقال:هل يجوز للرجل أن يخطب اخت امرأته المعقوده بالعقد الدائمى فيما إذا اختلعت منه؟ فعلى هذا يكون جوابه عليه السّلام بنعم فى قوّه أن يقال:يجوز له العقد على اخت الزوجه المختلعه قبل انقضاء عدّتها،و أين ذلك من الدلاله على الجواز فى محلّ الكلام؟

إن قلت:إنّ ذلك كلّه إنّما يتّجه إذا لم يوجد قوله:«و ليس له عليها رجعه»فى صحيحه الحلبى،و«لم يكن له رجعه فى صحيحه الكنانى،و أمّا معه فلا لكونه فى قوّه التعليل، فكأنّه عليه السّلام قال:لأنّه ليس له عليها رجعه.

قلنا:فرق بين التصريح بالعليّه فى كلام المعصوم عليه السّلام و بين ما يستنبط منه العلّيّه،أى ذكر عليه السّلام حكما لموضوع مشخّص ثمّ أورد بعده كلاما يظهر منه أنّ مقصوده عليه السّلام هو التنبيه على علّه ذلك الحكم،و يكون فى ذلك الكلام ما يربطه بذلك الموضوع،فحينئذ يمكن التعدّى عن ذلك الموضوع إلى ما شاركه فى أفراده بل أصنافه،لاقتضاء العلّيّه لذلك؛و أمّا التعدّى عنه إلى ما شاركه فى الجنس أو النوع فمشكل بل غير ممكن،لعدم ظهور مقتضيه، لأنّه حينئذ يكون التعدّى عن مورد النصّ مع عدم ظهور مسوّغ.

توضيح الحال فى إيراد المرام يستدعى أن يقال:إنّه قد وقع السؤال فى صحيحه المرادى عن تزويج الرجل باخت امرأته المختلعه قبل انقضاء عدّتها،فأجاب عليه السّلام بالجواز بقوله:

«نعم»و عقّبه بقوله:«و قد برئت عصمتها و ليس له عليها رجعه»و الظاهر أنّ المراد من برائه عصمتها هو انقطاع الزوجيّه،لكن هذا الانقطاع قد يكون متزلزلا كما إذا جاز للزوج الرجوع،و قد يكون لازما كما إذا لم يجز للزوج الرجوع إليها،و المدلول عليه بهذا الكلام هو

أنّ العلّه فی جواز التزویج باخت امرأتها المختلعه قبل انقضاء عدّتها انقطاع علاقه نکاحها و عدم إمکان رجوع الزوج إلیها.

فالقدر المتیقّن من العلّیّه هو انقطاع علاقه النکاح من الزوجه الدائمیّه و عدم إمکان الرجوع إلیها،فیعلم من ذلک أنّ کل امرأه دائمیّه انقطعت عنها علاقه النکاح و لم یجر للزوج الرجوع إلیها یجوز له التزویج باختها فی أثناء عدّتها،کالمختلعه و المباراه و المطلّقه بثلاث تطلیقات و المفسوخ عقدها،فقد تعدّینا عن مورد السؤال-و هو الزوجه الدائمیّه المختلعه- إلی ما شارکها فی صنفها من المباراه و المطلّقه ثلاثا و المفسوخ عقدها،لقوله علیه السّلام:«قد برئت عصمتها و لیس له علیها رجعه»الدالّه علی أنّ العلّه فی جواز تزویج الرجل باخت زوجتها الدائمیّه هو الأمران المذکوران،و هما متحقّقان فی المباراه و المطلّقه بثلاث تطلیقات و المفسوخ عقدها

و أمّا المتمتّع بها بعد انقضاء أجلها فهی و إن تحقّق فیها الأمران أیضا لکن لمّا کان المذکور فی کلامه علیه السّلام ضمیرین عایدین إلی الزوجه الدائمیّه احتمل أن یکون انقطاع العلاقه فی الدوام له مدخلیّه فی ذلک،فلا یطمئنّ النفس فی التعدّی عن مورد النص إلیها،لانتفاء الاطمینان فی وجود المقتضی لذلک،بخلاف ما لو کان التعلیل مصرّحا به فی کلامه بأن یقول:«نعم،لأنّه لیس له علیها رجعه»فإنّ الضمیر فیه و إن کان عایدا إلی الزوجه الدائمیّه لکن المدلول العرفی من هذا الکلام هو أنّ العلّه عدم التسلّط علی الرجوع مطلقا،فیتعدّی إلی المتمتّع بها أیضا لذلک فی قول الطبیب للمریض:لا تشرب الخلّ لأنّه حامض،فلأنّ المدلول العرفیّ هو المنع عن شرب کلّ ما هو حامض و إن کان الضمیر فی قوله:لأنّه حامض عایدا إلی الخل المذکور أوّلا.

و الحاصل هو إنّا نجد التفرقه فی ذکر علّه الحکم بین التصریح بالعلّیّه و علامه علی النحو المسطور،فیسوغ التعدّی فی الأوّل إلی کلّ ما یوجد فیه العلّه و لو فی غیر النوع،بخلافه فی الثانی.ثمّ علی فرض تسلیم انتفاء التفرقه نقول:إن ذلک فی قوّه منصوص العلّه،و دلالته إنّما هو بعنوان العموم،و معلوم أنّ حجّیّه الأدلّه العامّه مشروطه بانتفاء المخصّص و المخصّص فیما نحن فیه موجود،و هو النصوص المذکوره الصریحه فی عدم جواز التزویج باخت المتمتّع بها

فی أثناء عدّتها،فیخصّص عموم التعلیل علی فرض تسلیمه بغیر المتمتّع بها.

إن قیل:إنّ العموم لاعتضاده بالاشتهار بین الأصحاب یترجّح،قال فی المختلف:

یجوز للرجل بعد انقضاء أجل المتعه التزویج باختها و إن لم تنقض عدّتها علی الأشهر بین علمائنا (۱)

قلنا:إنّ هذه الدعوی و إن صدرت من العلاّمه فی المختلف لکنّها استنباطیّه؛لأنّا لم نجد من صرّح بجواز ذلک قبله عدا ابن البرّاج و ابن إدریس،بل المصرّح بعدم الجواز قبله أکثر من المصرّح بجوازه،لما عرفت من أنّ المصرّح بعدم الجواز قبله هو شیخنا الصدوق،و الکیدری،و صاحب الجامع،و قد عرفت أنّه الظاهر من شیخ الطائفه فی التهذیب و الاستبصار،بل هو الظاهر من ثقه الإسلام فی الکافی،لأنّه أورد الروایه المانعه عن عقد اخت المتمتّع بها فی أثناء العدّه،ثمّ أورد روایه أبی الصباح الکنانی الدالّه علی الجواز فی اخت المختلعه متّصلا بالأوّل،و معلوم أنّ الظاهر من هذا النحو من الترتیب ارتضاء صاحب الکتاب بمضمون الخبرین کما لا یخفی.

فقد استبان من ذلک أنّ النصوص المانعه.و قد اقترنت بقول المشایخ العظام؛أمّا ثقه الإسلام فلما عرفته،و أمّا شیخنا الصدوق فلما علمت من الفتوی بمضمونها فی المقنع (۲)و إیراده روایه علی بن أبی حمزه فی الفقیه (۳)مع أنّه فی أوّله ما قال،و أمّا شیخ الطائفه فلما عرفته.

فممّا ذکر تبیّن أنّ ما صدر من ابن إدریس من نسبه الروایه إلی الشذوذ کلام صدر من غیر تأمّل فلا اعتناء به،فنقول:

إنّ القول بالمنع هو الظاهر من ثقه الإسلام فی الکافی،و الصدوق فی الفقیه،و شیخ الطائفه فی التهذیب و الاستبصار؛و المصرّح به فی المقنع،و الجامع،و المحکّی عن الکیدری،فمن أین صار القول بالجواز مشهور بین الأصحاب.

۱- (۱)) مختلف الشیعه ۷:۲۴۱.

۲- (۲)) المقنع:۳۴۰.

۳- (۳)) من لا یحضره الفقیه ۳:۴۶۰/۴۶۳:۳.

و الظاهر أنّ الداعی لدعوی الاشتهار ملاحظه ما صرّحوا به فی المطلّقه بالطلاق الباین من جواز العقد للمطلّق باخت المطلّقه قبل انقضاء عدّتها،فیتوهّم من ذلک جوازه فی اخت المتمتّع بها فی أثناء العدّه لتحقّق البینونه و عدم جواز الرجوع بل بطریق أولی،لکنّک قد علمت الحال فی ذلک بما لا مزید علیه.

و ممّا یرشدک إلی صحّه ما نبّهنا علیه ملاحظه کلام شیخ الطائفه فی التهذیب،قال:

و متی طلّق الرجل امرأته طلاقا یملک رجعتها فیه فلا یجوز له العقد علی اختها،و متی طلّقها طلاقا بائنا أو ماتت عنه أو بانت منه بأحد وجوه البینونه فلا بأس علیه بالعقد علی اختها فی الحال.

ثمّ استدلّ لذلک بصحیحه الحلبی و مقبوله بل صحیحه أبی الصباح السالفتین،ثمّ قال:

فأمّا المتعه،فقد روی فیها أنّه إذا انقضی أجلها فلا یجوز العقد علی اختها إلاّ بعد انقضاء عدّتها (۱)إلی آخر ما سلف منه.

و من هذه الکلام یظهر أنّه ینکر الأولویّه و وحده المناط فی المقامین کما هو فی الواقع،و إن کانتا متوهّمتین فی بادئ النظر.

و الظاهر أنّ الداعی لعدم تعرّض من تأخّر عن شیخ الطائفه للمسأله هو الإشکال فیها حیث إنّ الحکم من جواز العقد علی اخت المطلّقه بالطلاق البائن فی أثناء العدّه مسلّم دون المطلّقه بالطلاق الرجعی،فیتوهّم من ذلک ثبوته فی اخت المتمتّع بها فی أثنائها.

هذا قبل ملاحظه النصوص المانعه،و أمّا بعد الالتفات إلی النصوص المصرّحه بعدم الجواز فی اخت المتمتّع بها فیشکل الأمر فی النظر،سیّما بعد ملاحظه ما صدر من شیخ الطائفه ممّا سمعته آنفا.و الظاهر أنّ هذا هو الداعی لعدم تعرّضهم للمسأله،فمن أین یعلم أنّ الحکم بالجواز هو الأشهر بین علمائنا،مع ما علمت ممّا فصّلنا.

فالمختار عدم الجواز وفاقا لما یظهر من الکافی و الفقیه و الخلاف و التهذیب و الاستبصار،و المصرّح به فی المقنع و الجامع و شرح النافع لصاحب المدارک،و الوسائل و الکفایه،و المحکیّ عن الکیدری،خلافا للمهذّب و السرائر و المختلف و التحریر،فنسبه المنع

۱- (۱)) تهذیب الاحکام ۷:۲۸۶.

إلی الأكثر أقرب بالصواب من نسبه الجواز إليهم،و إن كنت فی ريب ممّا تلوناه عليك فاسمع لما أتلو عليك،فنقول:

إنّ الحكم بكون جواز العقـد علی اخت المتمتّع بها فی أثناء عدّتها مشـهورا بين علمائنا إمّا مسـتند إلی تصـريحهم بذلك،أو من باب الاستنباط،و كلاهما غير تمام.

أمّا الأوّل،فلما علمت من أنّ المصرح بذلك قبل العلاّمه غير ظاهر عدا ابن البرّاج و ابن إدريس.

و أمّا الثانی:فلعدم ظهور ما يستنبط ذلك منه من كلماتهم عدا ما صرّحوا به من جواز العقد علی اخت المطلّقه بالطلاق البائن قبل انقضاء عـدّتها،لعدم الفرق بين المطلّقه بالطلاق البائن و المتمتّع بها بعد انقضاء أجلها،فمن صـرّح بجواز العقد علی اخت المطلّقه بالطلاـق البـائن قبـل انقضاء العـدّه يقول بجوازه علی اخت المتمتّع بها قبل انقضائها،و معلوم أنّ الحكم فی الأولی مشـهور بل لم يظهر فيها مخالف،فيكون الأمر فی الثانيه كذلك.

و هو غير تمـام،لأـن الحكم بجواز العقـد علی اخت المطلّقه بالطلاـق البائن قبل انقضاء العـدّه كما صـدر ممّن صـدر منه الحكم بجواز العقـد علی اخت المتمتّع بها قبل انقضاء عدّتها- كابن البرّاج و ابن إدريس-كذا صدر ممّن قضـی بعدم جوازه علی اخت المتمتّع بها قبل انقضاء عدّتها كشيخنا الصدوق فی المقنع،و شيخنا يحيی بن سعيد فی الجامع و غيرهما.

قال فی المقنع:

أمّا الخلع فلا يكون إلاّ من قبل المرأه-إلی أن قال-:فإذا قالت:«هـذا لزوجها»فقـد حلّ له ما أخـذ منها و إن كان أكثر ممّا أعطاها من الصداق،و قد بانت منه و حلّت للزواج بعد انقضاء عدّتها،و حلّ له أن يتزوّج اختها من ساعته. (1)

مع أنّك قد علمت أنّه قال:

و إذا تزوّجت بامرأه متعه إلی أجل مسمّی فلمّا انقضی أجلها أحببت أن تتزوّج اختها، فلا تحلّ لك حتّی تنقضی عدّتها. (2)

ص: ٣١٧

١- (١) المقنع:٣٤٨.

٢- (٢) المقنع:٣٤٠.

و قال فی الجامع:

و تحرم فی حال دون حال:الکافره-إلی أن قال-:و الجمع بین الاختین فی نکاح غبطه أو متعه نسبا و رضاعا-إلی أن قال-:و إذا طلّق زوجته طلاقا رجعیّا لم یحلّ له التزویج باختها حتّی تنقضی عدّتها،و لو کانت رابعه فطلّقها رجعیّا لم تحلّ له الاخری حتّی تنقضی العدّه،فإن طلّق بائنا حلّ له ذلک فی المسألتین،و کذلک لو ماتت زوجته.

مع أنّه صرّح قبله متّصلا به:إذا تمتّع بامرأه ثمّ بانت منه بعد الدخول بها لم یتزوّج اختها إلاّ بعد انقضاء عدّتها. (1)

و هکذا الحال فی ثقه الإسلام،فإنّک قد عرفت أنّه أورد أوّلا الروایه الدالّه علی عدم حلّیّه العقد علی اخت المتمتّع بها إلاّ بعد انقضاء عدّتها،ثمّ أورد روایه أبی الصباح الدالّه علی جواز ذلک فی اخت المطلّقه بالطلاق البائن،متّصلا بالأوّل.

ثمّ نقول:إنّ شیخ الطائفه قد صدر منه کلام فی التهذیب و النهایه و الاستبصار و المبسوط،و نحن و إن أوردنا الجمیع فی المباحث السالفه لکنّا أعدناه إحکاما للمرام.

قال فی التهذیب:

و متی طلّق الرجل امرأته طلاقا یملک رجعتها فیه،فلا یجوز له العقد علی اختها،و متی طلّقها طلاقا بائنا أو ماتت عنه أو بانت منه بأحد وجوه البینونه فلا بأس علیه بالعقد علی اختها فی الحال،فأمّا المتعه فقد روی فیها أنّه إذا انقضی أجلها فلا یجوز العقد علی اختها إلاّ بعد انقضاء عدّتها. (2)

و یقرب منه ما فی النهایه. (3)

و فی الاستبصار باب«إذا طلّق الرجل امرأته تطلیقه باینه جاز له العقد علی اختها فی الحال»إلی أن قال:فأمّا ما رواه محمّد بن یعقوب،عن علی بن إبراهیم،عن أبیه،عن إسمعیل بن مرار عن یونس،قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن الرضا علیه السّلام و روی الحسین بن سعید أیضا قال:قرأت فی کتاب رجل إلی أبی الحسن الرضا علیه السّلام:جعلت فداک!الرجل

1- (1)) الجامع للشرایع:428.

2- (2)) تهذیب الاحکام 7:286-7.

3- (3)) النهایه:454.

یتزوّج المرأه متعه إلی أجل مسمّی،فینقضی الأجل بینهما،هل له أن ینکح اختها قبل أن تنقضی عدّتها؟

فکتب:لا یحلّ أن یتزوّجها حتّی تنقضی عدّتها.

فالوجه فی هذا الخبر أحد شیئین؛أحدهما:أنّ یونس و الحسین بن سعید لم یرویا عن إمام معصوم و لا عمّن رواه عن إمام و إنّما قالا:وجدنا فی کتاب رجل،و لیس کلّما یوجد فی الکتب یکون صحیحا،و لو سلّم لجاز لنا أن نخصّه بالمتعه دون عقد الدوام. (۱)

و قال فی المبسوط:

و إن کان الطلاق بائنا أو خلعا أو فسخا جاز العقد علی اختها (۲)إلی آخر ما سلف.

فنقول:إنّه قد عبّر فی غیر المبسوط من الکتب الثلاثه المذکوره بکلام یدلّ علی مغایره اخت المتمتّع بها لاخت المطلّقه بطلاق باین،فمن أین یمکن أن یدّعی أنّ مراده فی المبسوط أنّ اخت المتمتّع بها مماثله لاخت المطلّقه بالطلاق البائن فیما ذکر،مع ما علمت منه فی الکتب المذکوره.

بل نقول:إنّ الظنّ القویّ حاصل بأنّه لو کان مراده المماثله لبیّنه علیه لئلّا یذهب الوهم إلی ما دلّت علیه النصوص السالفه.

و ممّا ذکر یظهر الحال فی کلمات من تأخر عن شیخ الطائفه،فإنّ من لاحظ کلام الشیخ فی التهذیب و کان فتواه أنّ اخت المتمتّع بها مماثله لاخت المطلّقه بالطلاق البائن فیما ذکر، نبّه علی ذلک،و الظاهر أنّ سکوتهم عن الفتوی بالجواز و العدم إنّما هو للتحیّر فی ذلک،بناء علی أنّ ثبوت الحکم فی المطلّقه بالطلاق البائن یرشد إلی ثبوته فی اخت المتمتّع بها،و الالتفات إلی النصوص المصرّحه بخلافه یوجب خلافه،فحصل لهم التحیّر فی المسأله، فسکتوا عن ذلک.

و ممّا فصّلناه و أبرزناه فی المقام ظهر ظهورا بیّنا أنّ دعوی الاشتهار عریّه عن الاعتبار، فله الحمد دائما متوالیا دوام اللیل و النهار.

۱- (۱)) الاستبصار ۳:۱۷۰.

۲- (۲)) المبسوط ۴:۱۹۶.

إذا علمت ذلك نقول:

قد علم ممّا ذكر أنّ المطلّقه بالطلاق البائن كالمختلعه و المباراه و المطلّقه بثلاث تطليقات و المرأه الّتى فسخ عقدها يجوز للزوج التزويج باختها قبل انقضاء عدّتها،كما أنّ المطلّقه بالطلاق الرجعى لا يجوز له ذلك إلاّ بعد انقضاء عدّتها،و هذا ممّا لا كلام فيه،و إنّما الكلام فى هذا المقام فى أمرين ينبغى التنبيه عليها؛

الأوّل:إنّ ما ذكر من عدم جواز العقد على اخت المطلّقه بالطلاق الرجعى هل يكون مختصّا بما إذا لم يسقط حقّ رجوعه إليها أو لا،بل يعمّ صوره الإسقاط أيضا بالمصالحه و غيرها؟

إشكال،من أنّه بعد الإسقاط يصدق أنّها ممّن لا يجوز له الرجوع إليها،و كلّ من لا يجوز الرجوع إليها يجوز له العقد على اختها قبل انقضاء عدّتها.

أمّا الصغرى،فلأنّ المفروض أنّه أسقط حقّ رجوعه إليها.

و أمّا الكبرى فللعموم فى قوله عليه السّلام:«و لم يكن له عليها رجعه».

و من أنّه يصدق عليها أنّها مطلّقه بالطلاق الرجعى،و كلّ من كان كذلك لا يجوز العقد على اختها قبل انقضاء عدّتها.

أمّا الصغرى فظاهره،و أمّا الكبرى فلأنّها الظاهره من كلمات الأصحاب.

و المختار هو الثانى.

و الجواب عن وجه الإشكال هو أنّه قبل إسقاط حقّ الرجعه كان له عليها رجعه طعا، فلا تكون مندرجه تحت قوله عليه السّلام:«لم يكن له عليها رجعه»لوضوح أنّ كلمه«لم»يقلب المضارع ماضيا،و الحاصل أنّ جواز خطبه العقد على الاخت فى قوله عليه السّلام:«فله أن يخطب اختها»معلّق بقوله عليه السّلام:«إن برئت عصمتها و لم يكن عليها رجعه»فالحكم بالجواز معلّق بأمرين،الظاهر أنّ الثانى قيد للأوّل،و مقتضى تعليق الحكم على الشرط انتفاؤه عند انتفاء الشرط،فمقتضاه انتفاء جواز العقد على اخت المطلّقه فى أثناء العدّه فيما إذا برئت عصمتها و كان له عليها رجعه؛و ما نحن فيه كذلك،و إن انفضى حقّ الرجوع فيما بعد بإسقاطه منه،و يظهر الحال فى ذيل صحيحه أبى بصير المرادى:«قد برئت عصمتها و ليس له عليها رجعه»

و الثانی:قد علمت أنّ المطلّقه المختلعه یجوز للمطلّق الزوج العقد علی اختها و لو فی أثناء عدّتها،و إنّما الکلام فی هذا المقام فی أنّ ذلک مختصّ بما إذا لم ترجع المطلّقه عن البذل أو لا،بل یعمّ و لو فیما إذا رجعت عن بذلها؟

فیه اشکال،من أنّه بعد رجوعها عن بذلها یجوز للزوج الرجوع إلیها،فإذا جاز للزوج الرجوع إلیها لم یجز له العقد علی اختها لکون المطلّقه حینئذ بمنزله زوجته.

و من قوله علیه السّلام فی صحیحه المرادی:«قد برئت عصمتها و لیس له علیها رجعه»بناء علی ما عرفت من کون قوله علیه السّلام:و لیس له إلی آخره قیدا و حالا،لکونه فی قوّه أن یقال:

یجوز العقد علی اخت المختلعه،لأنّها برئت عصمتها فی الحاله الّتی لیس له علیها رجعه؛و معلوم أنّه بعد رجوعها عن البذل و جواز رجوعه إلیها حینئذ یصدق علیها أنّها طلّقت فی تلک الحاله،فینبغی الحکم بجواز العقد علی الاخت قبل انقضاء العدّه و لو مع جواز رجوعه إلیها.

و أیضا إنّها مطلّقه بالطلاق الخلعی،و کلّ مطلّقه کذلک یجوز لزوجها العقد علی اختها فی العدّه.

أمّا الصغری،لوضوح أنّ الرجوع عن البذل لا یخرج الطلاق عن کونه خلعا.

و أمّا الکبری،فلعدم التفصیل فی النصّ و کلمات الأصحاب،و لترک الاستفصال فی النصوص المعتبره السالفه.

و المختار هو الأوّل،وفاقا للعلاّمه فی القواعد،قال:

الرابع:المختلعه ما لم ترجع فی البذل،فإن رجعت فی العدّه انقلبت رجعیّا بمعنی أنّ للزوج الرجوع فی البضع،و هل یتبعه وجوب الإنفاق و تحریم الرابعه و الاخت؟ الأقرب ذلک[مطلقا]. (۱)

و الجواب عمّا ذکر فی الثانی،أمّا عن قوله علیه السّلام:«قد برئت عصمتها و لیس له علیها رجعه»فلأنّه لیس المراد منه أن یحقّق برائه العصمه و عدم جواز الرجعه فی وقت یکفی فی

۱- (۱)) قواعد الاحکام ۳:۱۳۲.

جواز العقـد على الاخت فى أثناء العـدّه و إلاّ يلزم فيما إذا طلّقت المرأه بطريق الخلع ثمّ عقد عليها ثمّ طلقها بالطلاق الرجعى أن يحكم بجواز العقـد على الاخت فى أثناء العـدّه حينئـذ،بل المراد أنّ جواز العقـد على أخت المطلّقه قبل انقضاء عدّتها مشـروطه ببرائه عصـمتها و عدم جواز الرجوع إليها فى وقت إراده التزويج على اختها،و معلوم أنّه بعد رجوع المختلعه عن بذلها انتفى عدم جواز الرجوع إليها،فلا يجوز التزويج على الاخت حينئذ لانتفاء شرطه،و هو المطلوب.

و منه يظهر الجواب عن الثـانى لمـا علم ممّـا ذكرنـاه من منع العموم فى الكبرى،و كـذا الحال فى التمسّک بترک الاسـتفصال،إذ مقتضى قوله عليه السّلام ما نبّهنا عليه،فهو عين التفصيل.

ص :٣٢٢

نجعه المرتاد علّامه ابو المجد شیخ محمّد رضا نجفی(۱۳۶۲ ه.ق) تحقیق:رحیم قاسمی

[مقدمهٔ محقق]

علّامهٔ محقق آیه اللّه العظمی شیخ ابو المجد محمّد رضا نجفی اصفهانی فرزند عالم عارف ربّانی آیه اللّه العظمی شیخ محمّد حسین نجفی فرزند فقیه بزرگ آیه اللّه العظمی شیخ محمّد باقر نجفی فرزند فقیه اصولی محقّق نامدار،عالم عارف ربانی آیه اللّه العظمی شیخ محمّد تقی رازی(صاحب حاشیهٔ معالم«هدایه المسترشدین»)از مفاخر علمی شیعه در قرن اخیر است که در مراتب علمی،کمتر نظیری برای او می توان سراغ گرفت.

وی در علوم فقه،اصول،کلام،تفسیر،حدیث،فلسفه،ریاضیات،هیئت و نجوم تبحّری به سزا داشته،تبحّر او در علوم ادبی به حدّی بوده که استاد جلال همایی می نویسد:نگارنده تاکنون کسی را در انشاء و حفظ اشعار عربی و تبحّر و احاطه در احوال و آثار شعرای عرب بدان پایه و مایه ندیده و محتمل است که بعد از این هم در رجال اصفهان مانند او نبیند. (۱)به نوشتهٔ مرحوم سیّد مصلح الدین مهدوی وی در معاشرت و حسن خلق بر بسیاری از معاصرین خود امتیاز داشت. (۲)وجود مبارک این عالم بزرگوار در دوران نکبت بار حکومت پهلوی یکی از عوامل بقا و پویایی حوزهٔ علمیهٔ کهن سال

۱- (۱)) تاریخ اصفهان:۱۱۷.

۲- (۲)) دانشمندان و بزرگان اصفهان:۳۲۹.

اصفهان بوده،و پرورش دهها عالم فاضل که اسامی بیش از یکصد نفر از آنان را مرحوم مهدوی در تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان یاد کرده از آثار تلاش طاقت فرسای ایشان است.

متأسّفانه بسیاری از آثار ارزشمند و کم نظیر این عالم فرهیخته به سرنوشت کتابخانهٔ مهمّ و کم نظیر او دچار شده و جز اندکی از آنها به چاپ نرسیده است.

معروف ترین آثار منتشر شدهٔ او عبارتند از:۱-وقایه الاذهان،در اصول فقه ۲-نقد فلسفهٔ داروین،در دو جلد ۳-رسالهٔ روضه الغنّاء ۴-رسالهٔ امجدیّه (۱).اثر مهمّ فقهی علاّمهٔ نجفی«ذخائر المجتهدین»نام داشته که با کمال تأسّف اثری از آن تا کنون یافت نشده است.

کتاب«نجعه المرتاد»یا«کبوات الجیاد فی حواشی میدان نجاه العباد»شرح و به عبارت بهتر جرحی عالمانه بر رسالهٔ فقهی علاّمه شیخ محمد حسن اصفهانی نجفی صاحب«جواهر الکلام»است که در آن آراء برخی از اعاظم فقهای شیعه که بر نجاه العباد حاشیه ای نگاشته اند نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته،و چنانچه علاّمه سیّد حسن صدر کاظمی فرموده:کتابی است مانند مؤلّف آن بی نظیر.

تنها نسخهٔ ناقص موجود این کتاب توسّط استاد معظّم حجّه الاسلام و المسلمین حاج شیخ هادی نجفی-حفظه اللّه تعالی-جهت تصحیح در اختیار مصحّح قرار گرفت که با وجود اغلاط موجود در آن با کوشش فراوان،تحت ارشاد استاد معظّم،تصحیح و تحقیق گشته و به چاپ می رسد.گفتنی است که تعلیقه ای از فقیه حکیم نامدار مرحوم آیه اللّه العظمی علاّمه حاج آقا رحیم ارباب-رضوان اللّه علیه-در نسخهٔ خطی موجود بود که در جای خود نقل شد.

و الحمد اللّه ربّ العالمین

ص:۳۲۴

۱- (۱)) جهت آشنایی بیشتر با احوال و آثار صاحب عنوان رجوع شود به تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان جلد ۲ و قبیلهٔ عالمان دین نوشتهٔ استاد معظّم آقای شیخ هادی نجفی.

@تصویر

ص: ۳۲۵

@تصویر.

ص :۳۲۶

تقریظ العلّامه آیه اللّه السیّد حسن الصدر الکاظمی قدّس سرّه

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد اللّه الّذی جعل العلماء ورثه الأنبیاء،و فضّل مدادهم علی دماء الشهداء،و الصلاه علی خیر الرواه عن ربّ السموات محمّد و آله الهداه.

و بعد،فقد نظرت فی هذا الشرح الجلیل للفاضل النبیل،نابغه العصر،و وحید الدهر، الفقیه علی التحقیق،و المحقّق لکلّ غامض دقیق،الشیخ أبی المجد محمّد الرضا الإصفهانی، فوجدته کصاحبه بلاثانی،فهو بین الکتب کالسبع المثانی،محکم المبانی،دقیق المعانی، مضطلع بعلم الحدیث و الرجال،و واحد رجاله عند المجال.

و قد سألنی-سلّمه اللّه-تحمّل ما صحّ لی روایته عن مشایخی-رضی اللّه تعالی عنهم- تأسّیا بالسلف،و هو نعم الخلف،فأجزت له-سلّمه اللّه-أن یروی جمیع کتب الأخبار الساطعه الأنوار،سیّما«الکافی»و«الفقیه»و«التهذیب»و«الاستبصار»،المشتهره فی هذه الأعصار اشتهار الشمس فی رابعه النهار،للمحمّدین الثلاث الأوائل،و الکتب الثلاثه للمحمّدین الثلاثه الأواخر،«الوافی»و«الوسائل»و«البحار»،و سائر الخطب و المواعظ و القصص و الآثار،و جمیع ما ألّف فی الإسلام علماء الخاصّ و العامّ فی فنون العلوم الشرعیّه،

ص: ۳۲۷

و الرسوم المرعيّه،من العقليّه و النقليّه،و الأصوليّه و الفرعيّه،و التفسيريّه و الأدبيّه،عنّى عن عدّه من مشايخى الكرام،و الفضلاء العظام.

منهم:و هو أجلّهم شأنا،و أعظمهم مكانه و مكانا،و هو أوّل من أجازنى،العالم العلم،و الفقيه الأقوم،قدوه الأنام،و علم الأعلام،زاهد العصر،فريد الدهر،جمال السالكين و المجاهدين،المؤيّد من اللّه بلطفه الخفىّ و الجلىّ،الشيخ حاج مولى على بن الحاج ميرزا خليل الرازى النجفى-تغمّده اللّه برحمته و رضوانه،و أسكنه بحبوحه جنانه-عن مشايخه الستّه:

أوّلهم:العلم العلاّمه،الفقيه الفهامه الشيخ الولى،الشيخ عبد العلى الرشتى النجفى، صاحب الشرح على«الشرائع»،و عندى منه المجلّد الأوّل،و هو شرح تمام كتاب الطهاره بخطّه الشريف،و على ظهره إجازه شيخ الطائفه صاحب«كشف الغطاء»بخطّه الشريف،و إجازه السيّد العلاّمه صاحب«الرياض»بخطّه الشريف له قدّس سرّه،و يروى عنهما و عن السيّد بحر العلوم الطباطبائى،جميعا عن الآقا المحقّق الوحيد الإصفهانى الشهير بالبهبهانى،عن أبيه الأفضل،المولى محمّد أكمل،عن العلاّمه المجلسى بطرقه المثبته فى أوّل أربعينه و آخر بحاره.

و عن هؤلاء الأعلام الثلاثه،عن الشيخ الفقيه المحدّث صاحب«الحدائق»،عن المولى رفيع الدين الجيلانى الساكن بالمشهد الرضوىّ،عن العلاّمه المجلسى،و سائر طرقه المثبته فى لؤلؤته.

و ثانيهم:الشيخ صاحب الجواهر،عن السيّد الجواد،الرفيع العماد،الراس الأوتاد، صاحب«مفتاح الكرامه»،عن السيّد بحر العلوم،عن مشايخه المذكورين فى خاتمه «مستدرك الوسائل»،بطرقهم المذكوره هناك.

و ثالثهم:الشيخ الأعظم،و الركن الأقوم،كشّاف حقائق الفقه و الاصول بطريق من البيان لم يطمثهنّ انس قبله و جان،خلاصه العلماء العاملين،شيخ الإسلام و المسلمين،العالم الربّانى الشيخ مرتضى الأنصارى،عن شيخيه:الفاضل المتبحّر،المولى أحمد النراقى،و السيّد الإمام،العلاّمه السيّد صدر الدين العاملى-قدّس اللّه روحيهما-و هما جميعا عن السيّد بحر العلوم،و السيّد الميرزا مهدى الشهرستانى،و الشيخ كاشف الغطاء النجفى،و الميرزا

أبو القاسم المحقّق القمی،جمیعا عن الفاضل الشیخ محمّد مهدی الفتونی،و الشیخ یوسف البحرانی بطرقهم المعروفه.

و رابعهم:الشیخ الفقیه الفاضل العماد،الشیخ جواد مولی کتاب النجفی،صاحب الشرح المبسوط علی«اللمعه»إلی النکاح فی عشر مجلّدات،عن السیّد جواد العاملی صاحب «مفتاح الکرامه»،عن السیّد بحر العلوم بطرقه المتقدّم إلیها الإشاره.

و خامسهم:الشیخ الفاضل الفقیه،شارح«الشرائع»،الشیخ رضا بن الشیخ زین العابدین العاملی النجفی-صهر السیّد جواد العاملی- عن السیّد العلاّمه المتبحّر السیّد عبد اللّه بن السیّد العلاّمه السیّد محمّد رضا الشبّر الکاظمی،المصنّف المکثّر،صاحب «جامع الأحکام»و هو نحو«البحار»،و غیره،عن شیخ الطائفه الشیخ جعفر کاشف الغطاء،و السیّد العلاّمه صاحب«الریاض»،و الشیخ العلاّمه المتبحّر الأوّاه الشیخ أسد اللّه صاحب«المقابیس»بطرقه المذکوره فی أوّل مقابیسه.

و سادسهم:السیّد الفاضل السیّد محمّد بن السیّد العلاّمه السیّد جواد العاملی،عن أبیه السیّد جواد صاحب«مفتاح الکرامه»،عن السیّد بحر العلوم بطرقه السبعه المعروفه المتقدّم إلیها الإشاره.

و منهم:و هو ثانی من أجازنی العالم العامل و الفاضل الکامل خرّیت علم الحدیث و الآثار،المشتهر بالفضل و التقوی کعلم علی نار،المولی العلاّمه النوری الحسین بن العلاّمه التقیّ الطبرسی،صاحب«مستدرک الوسائل»،عن عدّه من الشیوخ الّذین ذکرهم فی خاتمه «المستدرک»بطرقهم المذکوره هناک.

و منهم:و هو ثالث من أجازنی العالم المتبحّر،خرّیت طریق التحقیق،و مالک أزمّه الفضل بالنظر الدقیق،ذو الفکر الصائب و الحدس الثاقب،السیّد الفقیه المحدّث العالم المیرزا محمّد هاشم بن المیرزا زین العابدین الخوانساری الإصفهانی صاحب«اصول آل الرسول» و«فوائد الفرائد»،عن جماعه من الأعلام:أجلّهم السیّد العلم الإمام العلاّمه السیّد صدر الدین العاملی،بکلّ طرقه الّتی أجلّها ما یرویه عن أبیه السیّد العلاّمه السیّد صالح،عن

أبیه السیّد الإمام العلاّمه السیّد محمّد بن السیّد العلاّمه السیّد ابراهیم ابن السیّد العلاّمه السیّد زین العابدین بن السیّد العلاّمه السیّد نور الدین-أخی السیّد محمّد صاحب «المدارک»-عن الشیخ الفاضل المتبحّر المحدّث الشیخ محمّد بن الحسن صاحب«الوسائل» بطرقه المذکوره فی آخر«الوسائل».

ح:و عن المیرزا محمّد هاشم المذکور،عن السیّد المحقّق المیر سیّد حسن المدرّس،عن المیرزا زین العابدین الخوانساری،عن السیّد حجّه الإسلام السیّد محمّد باقر الرشتی الإصفهانی،عن السیّد علی صاحب«الریاض»،عن الآقا البهبهانی.

ح:و عن المیرزا محمّد هاشم المذکور،عن الشیخ الفقیه الشیخ مهدی ابن الشیخ المحقّق الشیخ علی بن شیخ الطائفه الشیخ جعفر کاشف الغطاء،عن عمّه الشیخ الفقیه العلم العلاّمه الشیخ حسن صاحب«أنوار الفقاهه»،عن أبیه،عن السیّد بحر العلوم،و الشیخ مهدی الفتونی،و الشیخ یوسف البحرانی،و الآقا محمّد باقر البهبهانی بطرقهم المعروفه.

و منهم:و هو رابع من أجازنی السیّد العالم العلم العلاّمه،المصنّف المکثّر الفهامه، صاحب الکرامه السیّد مهدی بن السیّد حسن القزوینی الحلّی النجفی،عن عمّه العالم الربّانی السیّد باقر القزوینی صاحب الصندوق و الشباک و القبّه فی محلّه العماره فی الغری،عن السیّد بحر العلوم.

ح:و یروی السیّد مهدی القزوینی المذکور عن السیّد الفاضل العالم الجلیل السیّد محمّد تقی القزوینی،عن أستاذه السیّد الجلیل السیّد محمّد صاحب«المفاتیح»بن السیّد صاحب «الریاض»،عن أبیه السیّد المیر سیّد علی بطرقه المتقدّم إلیها الإشاره.

و منهم:و هو خامس من أجازنی فقیه عصره،الحاج میرزا حسین بن المیرزا خلیل النجفی طاب ثراه،عن الشیخ العلاّمه المتبحّر الآخوند محمّد تقی الگلپایگانی،عن جدّکم العلاّمه الشیخ محمّد تقی صاحب«الهدایه»،عن جدّکم کاشف الغطاء.

ح:و یروی الحاج میرزا حسین ابن المیرزا خلیل المذکور عن خال أمّکم،السیّد العلم العلاّمه الأوّاه،السیّد أسد اللّه،عن أبیه السیّد حجّه الإسلام السیّد محمّد باقر،عن جماعه من

مشايخه المذكورين فى إجازاته المتقدّم إلى بعضهم الإشاره.

و بيان جميع الطرق و الأسانيد لا تسعه هذه الورقه،و قد ذكرنا شيئا و نحيل الباقى إلى إجازاتنا المبسوطه.

فليرو-أدام اللّه تأييده-عنّى،عن مشايخى المذكورين،بالطرق المذكور فى«لؤلؤه البحرين»،و أوّل«الأربعين»للعلاّمه المجلسى،و فى آخر«البحار»،عن العلاّمه صاحب «البحار»،عن أبيه،عن الشيخ البهائى،عن أبيه،عن الشهيد الثانى بطرقه المثبته فى إجازته الكبيره.

ح:و عن الشهيد الثانى،عن على بن الشيخ عبد العالى الميسى،عن المحقّق ابن المؤذّن الجزينى،عن الشيخ ضياء الدين على،عن أبيه الشيخ شمس الدين الشهيد الأوّل بطرقه المثبته فى إجازته الكبيره لابن الخازن الّتى منها:عنه،عن ضياء الدين عبد اللّه بن محمّد بن على بن محمّد الأعرج الحسينى،عن خاله العلاّمه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر بطرقه المذكوره فى إجازته لبنى زهره الكبيره الّتى منها:عنه،عن السيّدين رضى الدين و جمال الدين ابنى طاووس،عن الشيخ نجيب الدين السوراوى،عن الشيخ الحسين بن هبه اللّه بن رطبه السوراوى عن الشيخ أبى على،عن أبيه شيخ الطائفه قدّس سرّه بطرقه المثبته فى «فهرست كتب الشيعه»،و فى آخر«التهذيب».

ح:و بالأسانيد،عن الشيخ الطوسى جميع مصنّفات و مرويّات السيّد المرتضى،و الشيخ المفيد.

ح:و بالأسناد،عن الشيخ المفيد جميع مصنّفات و مرويّات الشيخ الصدوق ابن بابويه و طرقه المذكوره فى آخر«الفقيه».

ح:و جميع مرويّات ابن قولويه.

ح:و عن المفيد،عن ابن قولويه جميع مرويّات ثقه الإسلام الكلينى.

ح:و بالأسناد عن الشيخ الطوسى عن الشيخ المفيد،عن ابن قولويه،عن محمّد بن يعقوب الكلينى بكلّ طرقه و عدده و أسانيده فى جامعه المهذّب الصافى المعروف بالكافى.

ص:٣٣١

فليرو-دام بقاه-بكلّ هـذه الطرق،و أسأله الدعاء عند مضانّه الإجابه،و أسأله الأخذ بما هو أنجى و أحوط فى كلّ شـىء و فى كلّ حال.

فأسأل اللّه تعالى أن يحيى به الدين كما أحيا بآبائه الأكرمين.

حرّره العبـد الراجى فضل ربّه ذوى المنن،ابن الهادى حسن،المعروف بالسـيّد حسن صـدر الـدين فى ليله السـبت رابعه عشـر ذى القعده سنه ۱۳۳۳.

ص :۳۳۲

[متن کتاب نجعه المرتاد]

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

كتاب الصلاه

اشاره

الّتى تنهى عن الفحشاء و المنكر،و عمود الدين،إن قبلت قبل ما سواها،و إن ردّت ردّ ما سواها.

و فيه مقاصد:

المقصد الأوّل:

فى المقدّمات،و هى سّت:

المقدّمه الأولى:

فى أعداد الفرايض،و مواقيت اليوميّه منها ،و نوافلها،و جمله من أحكامها.

و فيها مباحث:

المبحث الأوّل:

الصلاه واجبه و مندوبه،و الواجبه الآن خمسه اليوميّه،و تدخل فيها الجمعه،و الآيات،و الطواف الواجب،و ما التزم بنذر أو إجاره أو غيرهما،و صلاه الأموات.

و اليوميّه خمس فرائض:صبح ركعتان،و مغرب ثلاثه،و ظهر و عصر و عشاء،كلّ منها

أربع ركعات للحاضر الآمن،و للمسافر و الخائف ركعتان،كما أنّ من صلّى الجمعه ركعتين أجزأته عن الظهر.

و الوسطى منها-الّتى أمرنا بالمحافظه-عليها الظّهر على الأصحّ.

و أمّا المندوبه فهى أكثر من أن تحصى،منها:الرواتب اليوميّه الّتى هى فى غير يوم الجمعه أربع و ثلاثون ركعه:ثمان قبل الظهر،و ثمان قبل العصر،و أربع بعد المغرب،و ركعتان من جلوس (۱)بعد العشاء،يعدّان بركعه،تسمّى بالوتيره،و ركعتا الفجر.

و إحدى عشر صلاه الليل:ثمان ركعات،ثم ركعتا الشفع،ثمّ ركعه الوتر،و هى مع الشفع أفضل صلاه الليل،و لكن ركعتا الفجر أفضل منهما.

و يجوز الاقتصار على الشفع و الوتر منها،بل على الوتر خاصّه،و لها آداب كثيره مذكوره فى محالّها.

و على كلّ حال فقد ظهر لك أنّ النوافل مع الفرائض للحاضر إحدى و خمسون ركعه.

و تسقط عمّن فرضه القصر ثمانيه الظهر،و ثمانيه العصر،و الوتيره على الأقوى (۲).

و أمّا يوم الجمعه فيزاد على الستّه عشر أربع ركعات،و يأتى التعرّض لغيرها ان شاء اللّه تعالى.

و الأقوى ثبوت الغفيله (۳)،و هى ركعتان بين العشائين،و يستحبّ قراءه وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغٰاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنٰادىٰ فِي الظُّلُمٰاتِ أَنْ لاٰ إِلٰهَ إِلاّٰ أَنْتَ سُبْحٰانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظّٰالِمِينَ فَاسْتَجَبْنٰا لَهُ وَ نَجَّيْنٰاهُ مِنَ الْغَمِّ وَ كَذٰلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ بعد الحمد فى أوليهما،و وَ عِنْدَهُ مَفٰاتِحُ الْغَيْبِ لاٰ يَعْلَمُهٰا إِلاّٰ هُوَ وَ يَعْلَمُ مٰا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مٰا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاّٰ

۱- (۱)) و يجوز فيهما القيام،بل هو الأفضل،و إن كان الجلوس أحوط.(السيّد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى)

۲- (۲)) فى أقوائيّته إشكال،و الأولى الإتيان بها رجاء.(الشيخ محمّد كاظم الخراسانى)

۳- (۳)) فيه إشكال إلاّ أن يجعلهما من نافله المغرب.(الشيخ الأنصارى)أو يأتى بها رجاء،و كذا الحال فى صلاه الوصيّه.(الخراسانى)و الأولى أن يأتى بالركعتين من نافله المغرب بهذه الصوره،و بركعتين منها بالصوره الّتى تأتى فى صلاه الوصيّه،من غير تعرّض لكونها غفيله و وصيّه،بل يقصد بها نافله المغرب،و يحتمل أن يكون مراده رحمه اللّه ذلك أيضا و إن لم يساعده ظاهر العباره.(الميرزا الشيرازى)

يَعْلَمُهٰا وَ لاٰ حَبَّهٍ فِی ظُلُمٰاتِ الْأَرْضِ وَ لاٰ رَطْبٍ وَ لاٰ یٰابِسٍ إِلاّٰ فِی کِتٰابٍ مُبِینٍ بعده أیضا فی ثانیتهما.

و الوصیّه (۱)،و هی رکعتان بینهما أیضا،یقرأ فی أولیهما إِذٰا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزٰالَهٰا ثلاثه عشر مرّه بعد الحمد،و فی الثانیه التوحید،خمس عشر مرّه،بعدها أیضا.

لکن مع أنّ الاحتیاط یقتضی عدم فعلهما (۲)لیستا من الرواتب الّتی هی عند الأولیاء کالواجب.

المبحث الثانی:

فی مواقیتها

یدخل وقت الظهر بزوال الشمس،فإذا مضی منه مقدار أدائها اشترک معها العصر،إلی أن یبقی من المغرب مقدار أدائه،فیختصّ حینئذ هو به أیضا.

ثمّ یدخل وقت المغرب،فإذا مضی منه مقدار أدائه اشترک معه العشاء،إلی أن یبقی من انتصاف اللیل مقدار أربع رکعات،فیختصّ هو به أیضا و یخرج حینئذ وقت المختار.

و أمّا المضطرّ لنوم،أو نسیان،أو حیض،أو غیرها من أحوال الاضطرار (۳)فالأظهر (۴)بقاء الوقت له إلی طلوع الفجر،و أنّه یختصّ العشاء من آخره بالأربع أیضا،بخلاف المغرب من أوّله علی الأقوی.

و الأولی عدم التعرّض فی النّیه للأدا و القضاء،بل الأولی ذلک حتی فی العامد.

۱- (۱)) حکمها حکم مطلق النافله الغیر الراتبه فی وقت الفریضه،و ستعرف الإشکال فیها،إلاّ أن یجعلها من نافله المغرب،کما عرفت فی الغفیله.(الشیخ الأنصاری).

۲- (۲)) بل فعلهما رجاء.(الخراسانی)

۳- (۳)) بل و کذا فی العامد،و إن کان آثما فی التأخیر.(السیّد الیزدی)

۴- (۴)) الأظهریّه فی غیر المضطرّ لإحدی الأحوال الثلاث محلّ تأمّل،فالأحوط له عدم التعرّض فی النّیه للأداء و القضاء.(الخراسانی)

ثمّ يدخل وقت الصبح بطلوع الفجر الصادق الّذى كلّما زدته نظرا أصدقك بزياده حسنه المستطير فى الأفق أى المعترض المنتشر فيه كالقبطيّه البيضاء،و كنهر سورى،لا الكاذب المستطيل فى السماء المتصاعد فيها الّذى يشابه ذنب السرحان على سواد يتراءى من خلاله و أسفله،و لا يزال يضعف حتى ينمحى أثره،و يمتدّ وقته إلى طلوع الشمس فى أفق ذلك المصلّى.

و المراد بالإختصاص عدم صحّه خصوص الشريكه فيه،مع عدم أداء صاحبه الوقت مطلقا،من غير فرق بين السهو (1)و عدمه،و القضاء و عدمه.

أمّا صلاه غير الشريكه فيه قضاء (2)مثلا،أو صلاه الشريكه فيه أداء بعد فرض أداء صاحبته بوجه صحيح فالظاهر الصحّه (3)،كما يصحّ مزاحمه الشريكه للأخرى،إذا فرض بقاء ركعه من الوقت،فتصلّى حينئذ و إن وقع جمله منها فى وقت الاختصاص،فلو بقى من الغروب خمس ركعات،أو من نصف الليل صلّى الظهرين و العشائين،و لا يصلّى المغرب لو لم يبق إلّا مقدار أربع ركعات.

و يعلم الزوال بزياده ظلّ الشاخص المنصوب معتدلا فى الأرض المعتدله بعد نقصانه،أو حدوثه بعد إنعدامه.

و المغرب بذهاب الحمره المشرقيّه على الأصحّ،بل يقوى اعتبار ذهابها إلى أن تتجاوز سمت الرأس،بل الأحوط مراعات ذهابها من تمام المشرق الّذى هو ربع الفلك.

و ليس لنصف الليل حدّ فى الشرع معلوم،و لكن يعرف بالنجوم و غيرها،نعم منتهاه طلوع الفجر الصادق،لا الشمس (4)،

۱- (۱)) الأقوى صحّه الشريكه مع السهو.(السيّد اليزدى)

۲- (۲)) فيه إشكال.(الشيخ الأنصارى)أقواه ما فى المتن.(الخراسانى)

۳- (۳)) و إن كان الأحوط عدم التعرّض فيها للقضاء و الأداء.(الشيخ الأنصارى-السيّد اليزدى)

۴- (۴)) محلّ تأمّل.(السيّد اليزدى)

نعم لو أوجب التطوّع عليه بسبب من الأسباب كالنذر و نحوه خلص (۱)من الإشكال عن أصله،و لكن ينبغى الإطلاق فى النذر و إن كان وقع منه فى وقت الفريضه،أمّا لو قيّده فى وقتها فإشكال،أقواه عدم الجواز بناء على الحرمه.

المبحث الثالث:

فى الأحكام.

إذا حصل للمكلّف أحد الأعذار المانعه من التكليف بالصلاه كالجنون،و الحيض،و الإغماء و قد مضى من الوقت مقدار فعل تمام صلاه المختار له (۲)بحسب حاله فى ذلك الوقت- من الحضر و السفر و غيرهما-وجب عليه القضاء،و إلاّ لم يجب عليه على الأصحّ،من غير فرق بين التمكّن من الأكثر و عدمه،و بين التمكّن من الطهاره خاصّه دون باقى الشرائط و عدمه (۳).

و لو ارتفع العذر و قد أدرك مقدار ركعه كذلك وجب،و يكون مؤدّيا لا قاضيا و لا ملفّقا،و إلاّ لم يجب على الأقوى،من غير فرق بين الفرائض،و لا بين الطهاره و غيرها من الشرائط (۴).

۱- (۱)) لا يخلص بذلك من الأشكال و إن أطلق النذر.(الخراسانى)

۲- (۲)) يعنى ما وجب عليه بحسب تكليفه الفعلى من حيث المرض و الصحّه،و التيمّم و الوضوء و الغسل،و نحو ذلك. (السيّد اليزدى)

۳- (۳)) الأحوط*القضاء مع كونه متطهّرا جامعا للشرائط عند الزوال،و طروّ العذر بعد مضىّ مقدار فعله الواجب فى حقّه،سواء كان صلاه المختار أو غيرها.(الشيخ الأنصارى-السيّد اليزدى) *بل الأقوى.(الخراسانى)

۴- (۴)) لو أدرك الطهاره دون سائر الشرائط،بل الطهاره الترابيّه فلا ينبغى ترك الاحتياط.(الشيخ الأنصارى- السيّد اليزدى)

و المراد بالركعه فی كلّ مقام علّق الحكم علیها القیام المشتمل علی القرائه و الركوع و السجود كمّلا،فتنتهی حینئذ برفع الرأس من السجده الأخیره علی الأصحّ (۱)

و یعتبر العلم لغیر ذوی الأعذار بالوقت فی الدخول بالصلاه،و الأقوی الاكتفاء بالبیّنه، بل و خبر العدل (۲)،لكنّ الأحوط خلافها (۳)

و لا یكفی الأذان و إن كان من عدل عارف،و لا غیره من الأمارات،نعم یكفی الظنّ من أین ما حصل لذوی العذر بعمی أو حبس أو نحوهما،و فی الغیم و نحوه،مع أنّ الأفضل،و الأحوط (۴)التأخیر حتّی یعلم.

و لو انكشف الخطأ حتّی بأن له سبق الصلاه تماما علی الوقت استأنف.

و إن كان قد انكشف له الخطأ،و قد دخل علیه الوقت الّذی تصحّ فیه الصلاه المتلبّس بها و هو فی اثنائها و لو التسلیم لم یعد علی الأقوی.

و الشكّ فی الدخول،بل و الظنّ به كالعلم بالعدم فی وجوب الاستیناف.

و متعمّد التقدیم و لو لجهل بالحكم یستأنف علی كلّ حال،و كذلك الناسی و الظانّ بدخول الوقت مع عدم اعتبار ظنّه،أمّا لو كان قاطعا فكالمعذور بظنّه فی التفصیل السابق.

و لو دخل فی الصلاه غافلا عن المراعات،و لم یتفطّن إلی الفراغ،و قد صادف تمام فعله الوقت صحّت صلاته علی الأقوی،و الأحوط الإعاده و كذلک الجاهل بالحكم إذا كان بحیث تقع منه نیّه القربه.

و لو تفطّن الغافل المزبور فی الأثناء،و لم یتبیّن له الوقت إستأنف،و الأحوط له إتمام ما فی یده،ثمّ الإعاده.

۱- (۱)) الاكتفاء هنا بإتمام الذكر فی السجده الأخیره لا یخلو عن قوّه.(الشیخ الأنصاری-السیّد الیزدی) بل لا یخلو الاكتفاء بمجرّد السجود بها عن وجه،و إن كان الأحوط عدم التعرّض للأداء و لا للقضاء إذا لم یدرك الذكر،بل و لو أدرك.(الخراسانی)

۲- (۲)) فی خبر العدل إشكال،نعم الاكتفاء بأذان العدل العارف لا یخلو عن قوّه.(السیّد الیزدی)

۳- (۳)) بل الأقوی عدم الاكتفاء بالعدل الواحد.(الشیخ الأنصاری)

۴- (۴)) هذا الاحتیاط لا یترك.(السیّد الیزدی)

و يجب الترتيب بين الظهر و العصر،و المغرب و العشاء،فمن تركه عمدا و لو جهلا بالحكم أعاد ما قدّمه.

أمّا الساهى فلا يعيد إذا كان قد وقع فى الوقت (۱)المشترك،و لو ذكر فى الأثناء عدل بنيّته و إن كان ما وقع منه فى وقت الاختصاص فى وجه،إلّا أنّ الأحوط إن لم يكن أقوى الإعاده بعد الاتمام،و إنّما يصحّ له العدول إذا لم يتجاوز محلّه،بأن يكون قد ركع فى رابعه العشاء مثلا، و المنسىّ المغرب.

و لا عدول بعد الفراغ فى متساوى (۲)العدد،فضلا عن غيره،و كذلك الحكم فى ما يجب فيه الترتيب من الفوائت.

أمّا العدول من الحاضره إلى الفائته فغير واجب (۳)،نعم هو جائز،بل مستحبّ.

و الأفضل له صلاه كلّ فريضه فى أوّل وقت فضيلتها،إلّا عصرى الجمعه و عرفه، فيعجّلهما فيهما بعد الظهر،و عشائى من أفاض من عرفات،فيؤخّرهما إلى المزدلفه،و لو إلى ربع الليل،بل و لو إلى ثلثه.

و من خشى الحرّ يؤخّر الظهر إلى المثل ليتبرّد بها.

و من لم يكن له إقبال يؤخّر الفرض إلى حصوله،لكن لا ينبغى أن يتّخذ ذلك عاده.

و من كان منتظرا للجماعه يؤخّرها إلى حصولها،إذا لم يقتض ذلك الإفراط فى التأخير بحيث يكون مضيّعا للصلاه.

و الصائم الّذى تتوق نفسه إلى الافطار يؤخّرها إلى ما بعده،و كذا من كان له أحد ينتظره.

۱- (۱)) الأقوى أنّه لا فرق فى الصحّه بين الإتيان فى الوقت المشترك و المختص،و حينئذ فإن تذكّر فى الأثناء عدل،و إن تذكّر بعد الفراغ ففى الظهرين يعدل أيضا على الأقوى،و إن كان الأحوط أن ينوى ما فى الذمّه فى الصلاه الثانيه، و فى العشائين صحّ ما أتى به فيأتى بالمغرب بعد ذلك.(السيّد اليزدى)

۲- (۲)) الأقوى جوازه فى المتساوى كما أشرنا إليه،و إن كان الأحوط ما ذكرناه من قصد ما فى الذمّه فى الصوره الثانيه.(السيّد اليزدى)

۳- (۳)) فى نفى الوجوب تأمّل،فلا ينبغى ترك الاحتياط.(الشيخ الأنصارى)

و المستحاضه الکبری تؤخّر الظهر و المغرب إذا أرادت جمعها مع العصر و العشاء بغسل واحد.

و المرّبیه للصبیّ تؤخّر الظهرین إلی آخر الوقت،لتجمعها مع العشائین بغسل واحد للثوب.

و یؤخّر أیضا ذووا الأعذار،و لو لغیم و نحوه،مع رجاء زوال العذر فی آخر الوقت.

و مدافع الأخبثین،بل کلّ ممنوع بنحو ذلک.

و المتنفّل یؤخّر الفرض للنافله،و المسافر المستوفر،و من کان علیه قضاء یؤخّر إلی حصول الضیق.

و لا یجب التأخیر فی شیء من ذلک علی الأصحّ (۱).

و یکره الشروع (۲)فی النّوافل المبتدأه عند طلوع الشمس،و عند غروبها،و عند قیامها، و بعد صلاه الصبح،و بعد صلاه العصر،دون ذوات الأسباب کالزیاره،و الطواف، و الحاجه،و نحوها،و دون إتمام المبتدأه لو کان متلبّسا بها،و دخل وقت الکراهیّه.و اللّه أعلم.

۱- (۱)) وجوب التأخیر علی ذوی الأعذار مع رجاء زوال العذر لا یخلو عن قوّه.(الشیخ الأنصاری) وجوب التأخیر فی ذوی الأعذار،مع عدم الیأس من الزوال لا یخلو عن قوّه،نعم یجوز البدار فی التیمّم و لو مع الرجاء.(السیّد الیزدی)

۲- (۲)) فی الحکم بالکراهه فی المواضع المذکوره إشکال،بل الأقوی عدمها.(السیّد الیزدی)

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه و الصلاه على محمّد و آله

[تحقيق و شرح نجهه المرتاد]

كتاب الصلاه

اشاره

(الّتى تنهى)من أتى بها بجميع حدودها(عن)جميع أقسام(الفحشاء و المنكر) (١)فما يشاهد من ارتكاب كثير من المصلّين لهما فإنّما هو لعدم إقامتها بحدودها الّتى ورد فى بعض النصوص أنّها أربعه آلاف (٢).

أو أنّ فى الصلاه اقتضاء المنع عنهما،فيترتّب الأثر عليها إذا لم تزاحمها الأفعال الّتى خاصيّتها البعث عليهما من غير قسمى الفحشاء و المنكر،أو المتقدّم منهما وجودا على الصلاه،لئلّا يلزم المحال.

أو يلتزم بعدم منعها لجميع أقسامهما،و يمنع الوجدان عن ارتكاب بعض المصلّين جميع أقسام الفحشاء و المنكر.

و الوجه الأوّل أحسن،و فى النصوص ما يدلّ عليه تلويحا،بل تصريحا.

و ما يقال من أنّ المراد أنّ المصلّى لا يتمكّن حال اشتغاله بالصلاه الصحيحه من فعلهما، فيه-مع البعد-من السماجه و الفساد ما لا يخفى،فإنّ الآيه الشريفه وارده فى مدح الصلاه و بيان فضلها قطعا،و على هذا لا يبقى لها مزيّه على فعل من الأفعال حتّى الكبائر،فإنّ من اشتغل بأحدها لم يتمكّن من سائر أضدادها المحرّمه.

و أيضا إن قنع هذا المجيب بمنعها و لو عن بعض أقسام الفحشاء و المنكر فالإشكال مندفع

١- (١)) إشاره إلى الآيه ۴۵ من سوره العنكبوت.

٢- (٢)) تهذيب الأحكام ٢:٢۵٨ ح ٩۵۶ و الفقيه ١:١٩۵ ح ۵٩٩.

بنفسه من غير احتياج إلى هذا الجواب،لما عرفت من عدم قيام الوجدان على ارتكاب المصلّين جميع أقسامهما.

و إن أراد عدم تمكّن المصلّى من جميع أقسامهما فظاهر الفساد،فإنّ المصلّى يتمكّن حال الصلاه من النظر إلى الأجنبيّه،و لطم اليتيم،و سرقه ما يقرب منه من الأموال،و نحو ذلك.

(و)هى(عمود الدين)بمعنى أنّها(إن قبلت قبل ما سواها)من الأعمال الصالحه الواجده لشرائط الصحّه،و إن كانت فاقده لشرائط القبول(و إن ردّت)لعدم اجتماع شرائط الصحّه و القبول معا فيها(ردّ ما سواها)و إن كانت واجده لشرائطهما.

و هذا هو الوجه فى تشبيهها بالعمود،فكأنّ الأعمال الصالحه خباء،رفعها قبولها،و تقويضها ردّها،و هما منوطان بها إناطه بناء البيت و تقويضه بالعمود.

ثمّ إنّ قبول صلاه واحده سبب لقبول جميع الأعمال،لا لأنّ المراد بها الطبيعه و هى صادقه بصدق فرد منها،لعدم إراده مثل ذلك فى الجمله الثانيه المتّحده فى السياق معها، للزوم التهافت بين الجملتين فى ما لو قبلت صلاه و ردّت اخرى،مع منافاته لفضل اللّه الّذى تجرى معامله العباد عليه،بل لأنّ قبول صلاه واحده يوجب قبول بقيّه الصلوات كما فى صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السّلام المروى فى الكافى (1)،و قبول جميعها يوجب قبول بقيّه الأعمال.

فظهر أنّ ردّ جميع الصلوات موجب لردّ جميع الأعمال،لا فرد منها،و اندفع استبعاد كون ردّ صلاه واحده فى جميع العمر موجبا لعدم قبول جميع أعمال الحسنه فى جميع العمر أيضا، من غير احتياج إلى تخصيص الأعمال بالنوافل،أو التقييد بأعمال اليوم الّذى ردّت صلاته، و نحو ذلك.

ثمّ إنّه ورد فى عدّه من النصوص ما يستفاد منه أنّ قبول كثير من الصلوات موقوف على النوافل،و ردّ بما يخصّص الأعمال بغير النوافل حذرا من لزوم الدور؛و لا وجه لهذا التخصيص،و الدور يمكن دفعه بأن تكون النوافل فى مرتبه صحّتها موجبه لقبول الفريضه،

١- (١)) الكافى ٣:٢٦٩.

و قبول الفريضه موجبا لقبول النافله،فلا دور.

ثمّ إنّ الجمله الأولى وردت بلفظها فى روايه أبى بصير عن أبى جعفر عليه السّلام المرويّه فى الكتابين (۱)و لكنّها خاليه عن الجمله الثانيه،و لكن مع كون ذلك لازم التشبيه المتقدّم، يستفاد مضمونها من بعض الروايات،كقوله عليه السّلام:«[مثل]الصلاه مثل عمود الفسطاط،إذا ثبت العمود نفعت الأطناب و الأوتاد و[الغشاء و]إذا انكسر[العمود]لم ينفع طنب و لا وتد و لا غشاء» (۲).

و فيه مقاصد:

المقصد الأوّل: فى المقدّمات،و هى ستّ

المقدمه الأولى: فى أعداد الفرائض و مواقيت اليوميّه منها

و قوله:(و نوافلها)صالح للعطف على كلّ من الجملتين السابقتين،و قوله:(و جمله من أحكامها)يعنى أحكام المواقيت،أو أحكام الصلاه من حيث المواقيت،و الأوّل أظهر،و الثانى أنسب بسوق الكلام.

و فيها مباحث:

المبحث الأوّل: [فى اعداد الصلاه]

(الصلاه)تنقسم ابتداء إلى(واجبه و مندوبه)و ذلك مع قطع النظر عن الخصوصيّات العارضه لها،و إلاّ فقد تعرض لها الحرمه و الكراهه بمعناهما المصطلح،أو بمعنى آخر كما مرّت الإشاره إليه فى كتاب الطهاره.

(و الواجبه)منها(الآن)أى فى زمان الغيبه(خمسه)كذا فى النسخ،و الصواب:خمس

۱- (۱)) الكافى ۳:۲۶۸،تهذيب الأحكام ۲:۲۵۵ ح ۹۴۶.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۳۳ الباب(۸)من أبواب أعداد الفرائض ح ۶.

صلوات:(الیومیّه،و تـدخل فیها الجمعه)لکونها بدلا عن الظهر،بناء علی وجوبها و لو تخییرا(و الآیات،و الطواف الواجب،و ما التزم به)المکلّف(بنـذر أو إجاره أو غیرهما) کالعهـد و الیمین،و ما أمر به الوالـد،بناء علی أنّه یجب بذلک،و(صـلاه الأموات)بناء علی کونها من الصلاه بالمعنی المصطلح.

و هذا التقسیم غیر حسن و لا مسـتقیم،و المختار عنده فی کتابه الکبیر عدّها أربعه (۱)و لا فائـده فی إطاله الکلام فی ما یرد علی مختاره فی الکتابین طردا و عکسا بعـد وضوح المراد،و لکن لابدّ من إدراج صـلاه الاحتیاط الواجبه فی الاولی-بتقریب لا یخفی علی المتأمّل-إن أمکن،أو عدّها مستقلا و جعل الأقسام ستّه.

و اختار الماتن فی کتابه الکبیر إدراجها فی الرابعه،و قال:«لأنّ الشکّ أیضا من الملزمات». (۲)فتأمّل فیه،فإنّه من غریب الکلام.

(و الیومیّه)الواجبه منحصـره عندنا فی(خمس فرائض)و لا واجب سوی الفرائض عندنا،خلافا لأبی حنیفه فإنّه یری الفریضه خمسا و یقول بوجوب الوتر.

و لاـ یرد علیه مـا قال له حمّاد بن زیـد:کم الفرائض؟قال:خمس،و عـدّها.فقال حمّاد:و الوتر؟قال:واجب.قال حمّاد:لا أدری الخطأ فی الإجمال أو التفصیل؟

قال الفاضل فی المنتهی:و الإنصاف أنّ هذا الاستهزاء غیر لائق بأبی حنیفه (۳).

و صـدق فی ذلـک،فـإنّ أبـا حنیفه یری الفریضه مـا ثبت بالـدلیل القطعی،و لم تثبت به سوی هـذه الخمس،و الوتر واجب عنـده بالدلیل الاجتهادی،فلا منافاه بین عدّه الفریضه خمسا و قوله بوجوب الوتر،فإنّه مبنیّ علی الاصطلاح الّذی لا مشاحه فیه.

۱- (۱)) قـال فی الجـواهر:بـل قـد یقـال:ینبغی عـدّها حینئـذ خمسه بـإدراج الجمعه فی الیـومیّه،بـل أربعه اقتصـارا علی الفرائض الأصلیّه.جواهر الکلام ۷:۱۱.

۲- (۲)) جواهر الکلام ۷:۱۱.

۳- (۳)) قال محقّق کتاب مفتاح الکرامه:لیست هـذه العباره موجوده فی المنتهی المطبوع جدیـدا،و لا فی المطبوع قدیما، إلاّ أن فی المطبوع قدیما ما یدلّ علی سـقوطها عن الطبع أو عن قلم الناسخ،فإنّه بعد أن حکی عنه العباره«قال حمّاد بن زید-إلی قوله:-أو فی التفضـیل»قـال:«و هـذه»،ثـمّ شـرع فی مسأله أخری.و هـذه قرینـه علی سـقوط عبـاره:«و هـذه السـخریه غیر لاـئقه بـأبی حنیفه».مفتاح الکرامه ۵:۱۵.

و بعض شرّاح هذا الکتاب ردّ علی الفاضل فی ذلک،و صوّب إشکال حمّاد،غفله عن حقیقه الحال.

(صبح رکعتان،و مغرب ثلاثه)لکلّ المکلّفین،و العباره سمجه کما لا یخفی.

(و ظهر و عصر و عشاء،کلّ منها أربع رکعات للحاظر الآمن،و للمسافر و الخائف رکعتان).

و قوله:(کما أنّ من صلّی الجمعه رکعتین أجزأته عن الظهر)واضح،و إن کان ارتباطه بالمقام لا یخلو عن خفاء،و لو بنی علی التکلّف فبیانه سهل.

(و)الصلاه(الوسطی منها الّتی امرنا بالمحافظه علیها)زیاده علی غیرها فی قوله تعالی: حٰافِظُوا عَلَی الصَّلَوٰاتِ وَ الصَّلاٰهِ الْوُسْطیٰ (۱)هی(الظهر علی الأصحّ)المشهور بین الأصحاب،و الروایات الدالّه علیه مستفیضه،و لا إشکال فیه،و إن نقل عن السیّد أنّها العصر (۲)و لکن مستنده فی غایه الضعف.

و الوجه فی تسمیتها بذلک،کونها وسطی بین صلاتی النهار،و کون وقتها وسط النهار،و صرّح بذلک فی عدّه من الروایات،فلا حاجه مع ذلک إلی ما تکلّفه فی کتابه الکبیر من کونها بین نافلتین متساویتین (۳).

ثمّ إنّه نقل فیه أیضا فی عداد أقوال العامّه عن بعض الزیدیّه أنّها الجمعه فی یومها،و الظهر فی سائر الأیّام،و حکم علی الجمیع بکونه اعتبارا و إستحسانا و تهجّسا لا یجوز أن یکون مستندا لحکم شرعی (۴).

و هو خطأ،بل القول بذلک متعیّن،للتصریح بذلک فی غیر واحد من الروایات،مضافا إلی أنّ لازم کونها الظهر مطلقا أن لا یکون حیث یتعیّن صلاه الجمعه صلاه وسطی فیها،و هو بعید جدّا.

۱- ((۱)) البقره:۲۳۸.

۲- ((۲)) جواهر الکلام ۷:۱۳.

۳- ((۳)) جواهر الکلام ۷:۱۳.

۴- ((۴)) جواهر الکلام ۷:۱۴.

و بالجمله،فالّذی یستفاد من تلک الروایات مع ما ورد فی وجه الاهتمام بها أنّ الوسطی اسم لکلّ فریضه تصلّی وسط النهار،ظهرا کانت أو جمعه،و یساعده الاعتبار.

(و أمّا)الصلوات(المندوبه فهی)کثیره،و قوله:(أکثر من أن تحصی)فیه مبالغه مردوده.

(منها:الرواتب الیومیّه الّتی هی)أهمّها و أفضلها،و هی فی مجموع الیوم و اللیله(فی غیر یوم الجمعه)ضعف الفرائض،أی(أربع و ثلاثون رکعه)موزّعه علی الأوقات:

(ثمان)بعد الزوال و(قبل)صلاه(الظهر،و ثمان قبل)صلاه(العصر)و بعد الظهر إلی دون الذراعین،علی مختار الماتن،و یأتی تحقیقه قریبا،إن شاء اللّه(و أربع بعد)صلاه (المغرب)إلاّ لیله المزدلفه لمن کان فیها،فإنّها تؤخّر إلی بعد العشاء(و رکعتان)تصلّیان (من جلوس)متورّکا،أو متربّعا(بعد العشاء)و هما(تعدّان برکعه)فی الفضل،أو عند عدّ رکعات النوافل،و هذه الصلاه(تسمّی بالوتیره)لکونها بدلا عن الوتر لمن لم یفعلها،مع نقصانها عنه فی الفضل،بل و فی المقدار،بناء علی کون الوتر إسما للرکعات الثلاث کما ستعرف،إن شاء اللّه.

(و رکعتا الفجر)المسمّیتان بالدساتین و المشهورتین(و إحدی عشر)رکعه،مجموعها (صلاه اللیل)أو خصوص(ثمان رکعات)منها هی صلاه اللیل(ثمّ رکعتا الشفع،ثمّ رکعه الوتر)بل الثلاثه وتر،و الأخیره تعرف بمفرده الوتر،علی الاصطلاح الشائع فی الأخبار،و فی مفتاح الکرامه:إنّه تفوق أربعین خبرا. (۱)

و الماتن فی کتابه الکبیر اعترف بکونه هو الشائع،و ذکر أنّ جمله الأخبار الدالّه علی ذلک خمسون خبرا أو أکثر (۲)،فکان علیه أن یعبّر به هنا.

و ما ذکره من عدد النوافل هو المشهور،بل المسلّم عند الأصحاب،و الروایات الدالّه علی ذلک مستفیضه،و لا إشکال فی ذلک،و ورد فی بعض الروایات أقلّ من ذلک،و لکنّه

۱- (۱)) مفتاح الکرامه ۵:۲۹.

۲- (۲)) جواهر الکلام ۷:۶۱.

محمول على تأكّد الاستحباب،كما يشهد له التعبير فى بعضها بأنّه الّذى يستحبّ أن لا يقصر عنه (۱)،و يظهر من بعضها الرخصه فى ترک الزائد لذوى الأعذار،كالروايه الّتى موردها التاجر الّذى يختلف و يتّجر (۲).

نعم،ورد فى غير واحد منها عدم صلاه النبى صلّى اللّه عليه و آله الوتيره،و ورد الوجه فى ذلک،و هو أنّ تشريعها لمّا كان لأجل أن يكون بدلا عن الوتر لو مات قبل أن يصلّيها،و رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله حيث كان يأتيه الوحى يعلم أنّه يموت أم لا،و غيره لا يعلم،و لأجل ذلک لم يصلّهما و أمر بهما (۳).

هذا،و الوجه فى ما ذكره من الجلوس فى الوتيره ظاهر،لوقوع التصريح به فى أكثر النصوص.

و للسيّد الاستاذ-دام ظلّه- (۴)حاشيه فى المقام،و هى قوله:«و يجوز فيهما القيام،بل هو الأفضل على الأقوى».

و الوجه فى الجواز ما فى روايه الحارث بن المغيره من قول الصادق عليه السّلام:«و ركعتان بعد العشاء الآخره كان يصلّيهما أبى و هو قاعد،و أنا أصلّيهما و أنا قائم» (۵).

و ما فى روايه سليمان بن خالد من قوله عليه السّلام:«و ركعتان بعد العشاء الآخره،يقرأ فيهما مائه آيه قاعدا أو قائما،و القيام أفضل،و لا تعدّهما من الخمسين» (۶).

و من الثانيه يظهر وجه الأفضليّه المذكوره،بل و من الاولى أيضا،إذ لا ينافى ذلک مواظبه أبيه عليه السّلام على الجلوس فيهما،إذ الظاهر أنّه كان لمشقّه القيام عليه كما فى خبر سدير

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴:۵۹ الباب(۱۴)من أبواب أعداد الفرائض ح ۲.

۲- ((۲)) وسائل الشيعه ۴:۵۹ الباب(۱۴)من أبواب أعداد الفرائض ح ۱.

۳- ((۳)) وسائل الشيعه ۴:۹۷ الباب(۳۰)من أبواب أعداد الفرائض ح ۸.

۴- ((۴)) هو العلاّمه الفقيه السيّد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى قدّس سرّه.

۵- ((۵)) وسائل الشيعه ۴:۴۸ الباب(۱۳)من أبواب أعداد الفرائض ح ۹.

۶- ((۶)) وسائل الشيعه ۴:۵۱ الباب(۱۳)من أبواب أعداد الفرائض ح ۱۶.

مـذ قال لأبی جعفر علیه السّـلام:«أتصلّی النوافل و أنت قاعـد؟قال:«ما اصلّیها إلاّ و أنا قاعـد منـذ حملت هـذا اللحم،و بلغت هذا السنّ» (۱).

و مع ذلـک کلّه فلا ریب أنّ الجلوس فیهما أحوط،و إن کان القیام أفضل،کما ذکره- دام ظلّه-للاقتصار علیه فی أکثر النصوص مع کونها فی مقام البیان،و عـدم خصوصیّه للوتیره حینئـذ،إذ جواز الجلوس فی جمیع النوافل ثابت لا ینازع فیه أحد سوی الحلّی (۲)،فلا یبقی وجه صالـح لتخصیص الوتیره بهذا التقیید،علی أنّ الروایه الثانیه غیر صریحه فی کون الرکعتین فیها هما الوتیره،إذ من المحتمل استحباب غیرها بعد العشاء.

و قـد ورد فی صـحیح آخر أنّ أبـا عبـد اللّه علیه السّـلام کـان یصلّی رکعتین بعـد العشـاء یقرأ فیهما بمائه آیه،و لا یحتسبهما،و رکعتین و هو جالس یقرء فیهما بالتوحید و الجحد.و لکن فی آخره ما یشعر بکون الأولی هی الوتیره،فلیراجع (۳).

ثمّ إنّ البحث عن أفضلیّه بعض هـذه النوافل علی بعض ممّا لا یترتّب علیه ثمره مهمّه،إذ أکثرها ممّا لا یقع التزاحم بینها غالبا،مع صعوبه الجزم بالتفضیل فیها،لقصور الأدلّه،و اختلاف کلمات الأصحاب.

و قـد قـال المـاتن فی کتـابه الکبیر:«و الأـولی ترک البحث عن ذلـک،إذ النصوص فی فضل کلّ منها وافیه،و لکلّ خصوصیّه لا تدرک بغیرها» (۴).

و یـا حبّـذا مـا ذکره لو جری علی ذلک فی هـذا الکتاب،و لم یقل فی الرساله الموضوعه لأن یـذکر فیها خصوص ما یحتاج إلیه المقلّد فی مقام العمل:(هی مع الشفع أفضل صلاه اللیل).

و لعلّه خصّ ذلک بین النوافل بالذکر لوقوع المزاحمه بینها و بین صلاه اللیل عند ضیق

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۵:۴۹۱ الباب(۴)من أبواب القیام ح ۱.

۲- (۲)) کتاب السرائر ۱:۳۰۹ قال:و الأولی عنـدی ترک العمل بهـذه الروایه،لأنّها مخالفه لاصول المذهب،لأنّ الصـلاه لا تجوز مع الاختیار جالسا إلاّ ما خرج بالدلیل و الإجماع،سواء کانت نافله أو فریضه إلاّ الوتیره.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۲۵۳ الباب(۴۴)من أبواب المواقیت ح ۱۵.

۴- (۴)) جواهر الکلام ۷:۲۳.

الوقت.و لكنّ النصّ قد دلّ على تقديم الوتر على صلاه الليل كذلك،و تقديم مفردتها على شفعها،و هو كاف فى المقام،للأفضليّه كانت أو غيرها.

و هذا الاعتذار لا يجرى فى قوله:(و لكن ركعتا الفجر أفضل منهما)إلاّ بتكلّف،على أنّه مخالف لما استجوده فى كتابه الكبير من أفضليّه صلاه الليل من غيرها (۱)،إلاّ أن يكون مبنيّا على دخولهما فى صلاه الليل.

و(يجوز الاقتصار على الشفع و الوتر منها)بل إذا صلاّها مع ركعتى الفجر تكتب له صلاه الليل؛كما فى خبر معاويه بن وهب عن الصادق عليه السّلام (۲).

(بل على)مفرده(الوتر خاصّه)لقوله عليه السّلام:«صلاه الليل مثنى مثنى،فإذا خفت الصبح فأوتر بواحده،إنّ اللّه عزّ و جلّ يحبّ الوتر،لأنّه واحد».

و لكنّ الروايه عاميه،رواها فى العلل عن نافع،عن ابن عمر،عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله (۳)،إلاّ أن يجرى دليل التسامح،و فيه تسامح،و يظهر من صدرها كون الروايه مسوقه لبيان حكم آخر غير المقام،على أنّها مختصّه بخوف ضيق الوقت،فلا تدلّ على الإطلاق الّذى ذكره.

و لا يحضرنى روايه سواها تدلّ على ما ادّعاه،فهو مشكل،إلاّ أن يدّعى أنّ كلاّ من الشفع و الوتر نافله مستقلّه،و لكلّ منهما عنوان مستقلّ،و ليس لمجموعهما عنوان ثالث،أو أنّ المجموع أيضا عباده اخرى،إذ لا مانع من تركّب عباده من عبادتين،و هذا و إن كان ممكنا و لكن إثبات ذلك لا يخلو عن صعوبه.

و شيخنا الفقيه قدّس سرّه (۴)حاول ذلك بما فى روايه الأعمش،حيث قال فيها عند تعداد الركعات المسنونه:«و ثمان ركعات فى السحر،و هى صلاه الليل،و الشفع ركعتان،و الوتر

۱- (۱)) جواهر الكلام ۷:۲۴.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۲۵۸ الباب(۴۶)من أبواب المواقيت ح ۳.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۴:۲۶۰ الباب(۴۶)من أبواب المواقيت ح ۱۱.

۴- (۴)) هو الفقيه المحقّق الحاج آقا رضا الهمدانى صاحب مصباح الفقيه.

رکعه» (۱)،و بما فی روایه الفضل بن شاذان،قال:فإنّ سوقهما یشهد بأنّ الأعداد المفصّله کلّها نوافل مستقلّه. (۲)

و الظاهر أنّه یرید بها المرویّه فی العلل عن الفضل،عن الرضا علیه السّلام و فیها:«و ثمان رکعات فی السحر،و الشفع و الوتر ثلاث رکعات،تسلّم بعد الرکعتین و رکعتا الفجر» (۳).

و فی استفاده المقصود من هاتین الروایتین و ما ضارعهما نظر واضح،إذ لا وجه لها إلاّ عدّ کلّ منها مستقلاّ،و هذا لا یدلّ علی الاستقلال،بل هکذا تعدّ أجزاء العباده الواحده.

ثمّ أیّد ذلک بما تقدّم من قیام الوتیره مقام الوتر،مدّعیا أنّ الوتر الّذی تقوم الرکعتان مقامه لیس إلاّ الرکعه الأخیره،لا الثلاث رکعات،لأنّ الرکعتین من جلوس لا تقومان مقام ثلاث رکعات[من قیام] (۴)،انتهی.

و حکمه بعدم قیام الرکعتین مقام الثلاث لم یظهر لی وجهه،و غایه ما ثبت من النصوص الدالّه علی جواز الجلوس فی النوافل و غیرها قیام الرکعتین من جلوس مقام الواحده، لا عدم قیامهما مقام الثلاثه کما فی المقام.

علی أنّ البدلیّه فی المقام قیام عباده مقام عباده اخری فی الفضل و نحوه،بخلاف غیره.

علی أنّه لو سلّم جمیع ذلک،فلا یلزم من کون الوتیره بدلا عن مفرد الوتر کونها مستقلّه فی الطلب،إذ من الممکن کون عمده الفضل لها و الرکعتان قبلها بمنزله الشرط لصحّتها، لاعتبار وقوعها بعدهما.

و الماتن فی کتابه الکبیر زاد علی ما ذکره هنا جواز الاقتصار علی ما شاء من أبعاض صلاه اللیل تبعا لصاحب المصابیح.و استدلّ علی ذلک بالأصل،و تحقّق الفصل المقتضی للتعدّد،و عدم وجوب إکمال النافله بالشروع،و أنّها شرّعت لتکمیل الفرائض،فیکون

۱- ((۱)) وسائل الشیعه ۴:۵۷ الباب(۱۳)من أبواب أعداد الفرائض ح ۲۵.

۲- ((۲)) مصباح الفقیه ۹:۳۴.

۳- ((۳)) وسائل الشیعه ۴:۵۵ الباب(۱۳)من أبواب أعداد الفرائض ح ۲۳.

۴- ((۴)) مصباح الفقیه ۹:۳۴.

لکلّ بعض قسط منه،فیصحّ الإتیان به وحده،کما یجوز الإتیان بنافله النهار دون اللیل،و أنّ المنساق إلی الذهن عدم اشتراط الهیئه الاجتماعیّه فی الصحّه (۱).

و هذه الوجوه لا یخفی ضعفها للمتأمّل،فلا فائده فی إطاله الکلام بذکر ما یرد علیها.

و لقد أحسن شیخنا الفقیه قدّس سرّه البحث معه فی ذلک،فلیرجع إلی کتابه من شاء،و لکنّه منع الأصل حتّی البرائه،و لو قیل بجریانه حتّی فی المستحبّات،و ذکر أنّه لا معنی لأصاله البرائه بعد إذ علم تعلّق الطلب بمجموع الثمان و شکّ فی أنّ المجموع هل هو مطلوب واحد، فیکون المکلّف به ارتباطیّا؟أو أنّه غیر ارتباطی،فیکون الطلب المتعلّق به قائما مقام طلبات متعدّده؟بل الأصل فی مثل المقام عدم تعلّق طلب نفسیّ بالأبعاض کی یصحّ إتیان کلّ بعض منها مستقلاّ بقصد امتثال أمره.و لا یقاس ما نحن فیه بمسأله الشک فی الجزئیّه،فإنّ التکلیف بالجزء المشکوک فی تلک المسأله غیر محرز،فینفیه أصل البرائه،و أصاله عدم وجوب الجزء المشکوک،و أصاله عدم وجوب الأکثر،و لا یجری فی جانب الأقلّ شیء من هذه الأصول حتّی تتحقّق المعارضه،لأنّ وجوبه المردّد بین النفسی و الغیری محرز، فلا یجری فیه شیء من الاصول سوی[عدم کونه واجبا نفسیّا،أی عدم کونه من حیث هو متعلّقا للطلب،و هو معارض ب]أصاله عدم کون الأکثر أیضا کذلک،فیتساقطان،و یرجع إلی الاصول المتقدّمه النافیه لوجوب الأکثر السالمه عن المعارض.و أمّا فی ما نحن فیه فلا یجری شیء من الاصول المتقدّمه،لا فی الأقلّ،و لا فی الأکثر،لأنّ مطلوبیّه الجمیع معلومه، إلاّ أنّ کون الأقلّ مطلوبا نفسیّا غیر معلوم،فینفیه الأصل،و لا یعارضه فی المقام أصاله [عدم]کون الأکثر کذلک،لأنّ الطلب المعلوم تعلّقه بالأکثر نفسیّ بلا شبهه،و إنّما الشک فی أنّ متعلّقه عباده واحده أو عبادات متعدّده حتّی تکون أبعاضه أیضا واجبات نفسیّه (۲)، انتهی مع اختصار،بحذف ما لا یضرّ إسقاطه.

لکن ما ذکره قدّس سرّه إنّما یتمّ فی ما لو علم تعلّق أمر واحد نفسیّ بمجموع الثمان بحیث یکون المجموع عنوانا واحدا،و کلّ رکعتین منه أجزاء له،فإنّ تعلّق الأمر الواحد النفسی بالمجموع

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۲۹.

۲- (۲)) مصباح الفقیه ۹:۳۸-۳۷.

حينئذ معلوم،و تعلّق أمر آخر نفسىّ بأجزائه غير معلوم،فينفى بالأصل كما ذكره.

و الفرق بين المقام و مسأله الأقلّ و الأكثر ظاهر بما أفاده.

و أمّا إذا لم يعلم ذلك،بل علم إجمالا بتعلّق أمر بالثمان،و شكّ فى كونه على نحو العامّ المجموعى أو الأفرادى،و فرض عدم إمكان تعيين ذلك بالقواعد اللفظيّه،فالظاهر كونه من موارد مسأله الأقلّ و الأكثر،و جريان البرائه فيه،لأنّ الأمر المردّد بين النفسىّ و الغيرى ثابت لكلّ ركعتين منه،و اشتراط امتثاله بضمّ بقيّه الركعات إليه مشكوك،فيدفع بالأصل.

و بمثل هذا التقريب تقرّر بقيّه الاصول الّتى يتمسّك بها هناك،و يجاب عن الإشكالات الّتى تورد عليها بعين ما يجاب عنها هناك.

و لا يضرّ بما نحن فيه معلوميّه الأمر بباقى الركعات كما يظهر من كلامه،لأنّ المناط مشكوكيّه كونه مأمورا به بعين الأمر المتعلّق بالجزء،و هو حاصل فى المقام،و كونه معلوما و لو بامر آخر لا يضرّ بالمقصود،كما فى كثير من الموارد المسلّمه لتلك القاعده،كما لو شك فى اشتراط الصلاه بالسوره،و الحجّ بالاختتان،مع أنّ استحباب السوره و وجوب الاختتان نفسا معلومان،و كون الأمر المتعلّق بالمجموع واحدا فى اللفظ لا ينافى تعدّد الأوامر بعد انحلاله إلى أوامر عديده لو كان على نحو الأفرادى.

فتأمّل فى ما ذكرناه و ذكره قدّس سرّه فإنّه دقيق نافع فى كثير من المقامات.

و لعلّه يجعل المقام من الصوره الاولى،و يرى مفروغيّه كون المجموع مأمورا به بأمر واحد شخصى،و الشك فى تعلّق أمر آخر بالأبعاض،و حينئذ فلا إشكال فى ما ذكره كما عرفت،و لكن هذا الحمل بعيد من كلامه،بل أوّل كلامه يكاد أن يكون صريحا فى خلافه، مضافا إلى أنّ المقام من قبيل الصوره الثانيه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه جعل العمده فى إثبات الجواز،النصوص الدالّه على جواز الاقتصار على البعض فى نافله العصر،و هى لا إطلاق لها،فيختصّ بموردها؛و بمغروسيّه محبوبيه طبيعه الصلاه فى النفس،و كون كلّ فرد منها عباده مستقلّه،و كون الحكمه المقتضيه لتشريعها مناسبه لتعلّق الطلب بذواتها،و نحو ذلك ممّا هو مشارك فى الضعف لما أورده الماتن،و لا يمكن الاستناد إليها فى الأحكام الشرعيّه.

فالأحوط-إن لم يكن أقوى-الاقتصار على ما دلّ النصّ على جواز الاقتصار عليه.

نعم،لا إشكال فی استقلال مجموع کلّ نافله،و عدم توقّف صحّه نافله العصر مثلا على ضمّ نافله الظهر أو المغرب إلیها.

(و لها آداب کثیره)و أدعیه مأثوره(مذکوره فی محالّها)من کتب العبادات.

(و على کلّ حال فقد ظهر لک أنّ النوافل مع الفرائض للحاضر)فی غیر یوم الجمعه (إحدى و خمسون رکعه)ثلثها فرائض،و ثلثاها نوافل.

(و تسقط عمّن فرضه القصر)نوافل الفرائض المقصوره،فتسقط(ثمانیه الظهر و ثمانیه العصر)بلا إشکال و لا خلاف،و النصوص الکثیره دالّه علیه،و فی بعضها التعلیل بأنّه«لو صلحت النافله فی السفر تمّت الفریضه»،و لکن یظهر من غیر واحد من الأخبار تخصیص ذلک بمن سافر قبل الوقت،و ثبوتها لمن سافر بعده،و لا بأس بالعمل بها،و یظهر من بعضها استحباب قضائها فی اللیل،و یظهر من بعضها عدم استحباب ذلک،و الشیخ فی التهذیب حملها على محلّ بعید. (1)

و الظاهر أنّ هذا الاختلاف نشأ من اختلاف السائلین عنهم،و إرادتهم علیهم السّلام الإرفاق ببعضهم.

قال معاویه بن عمّار:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:أقضی صلاه النهار باللیل فی السفر؟فقال:

«نعم»،فقال له إسماعیل بن جابر:أقضی صلاه النهار باللیل فی السفر؟فقال:«لا»،فقال:

إنّک قلت:نعم،فقال:«إنّ ذلک یطیق و أنت لا تطیق» (2).

(و)کذا(الوتیره على)المشهور،و هو(الأقوى)عند الماتن،و الوجه فی ذلک إطلاق عدّه من الأخبار،و التعلیل المستفاد من قوله علیه السّلام:«لو صلحت النافله فی السفر تمّت الفریضه»و کونها نافله لصلاه مقصوره فتسقط،و الإجماع المنقول.

1- (1)) تهذیب الأحکام 2:17.

2- (2)) وسائل الشیعه 4:84 الباب(22)من أبواب أعداد الفرائض ح 1.

و ذهب الشيخ رحمه اللّه و جماعه منهم الشهيد فی الذکری إلی عدم السقوط (۱)لما رواه الشیخ رحمه اللّه و الصدوق عن الفضل بن شاذان-مع اختلاف يسير فی اللفظ-عن الرضا علیه السّلام قال:«إنّما صارت العشاء مقصوره لیس نترک رکعتیها،لأنّهما زیاده فی الخمسین تطوعا لیتمّ بهما بدل کلّ رکعه من الفریضه رکعتان من التطوّع» (۲).

و التوقّف فی سندها لاشتماله علی ابن عبدوس (۳)و القتیبی (۴)غفله عمّا ثبت فی فنّ الحدیث من عدم احتیاج المشایخ إلی التوثیق،مضافا إلی أنّ لهذین الشیخین مدائح جلیله لا تقصر عن التوثیق،مذکوره فی محلّها،و قد صحّح العلماء کالعلاّمه و غیره أخبارا کثیره مشتمله أسانیدها علیهما (۵).

و قد رواها الصدوق فی العیون بسند آخر،و هو:عن الحاکم جعفر بن نعیم بن شاذان، عن عمّه أبی عبد اللّه محمّد بن شاذان،عن الفضل (۶).

و أمّا دلالتها:فهی صریحه،فبها تقیّد تلک الإطلاقات-لو سلّمت دلالتها-و التعلیل المتقدّم أیضا،علی أنّ هذا التعلیل مختصّ بنافله الفریضه المقصوره،و مثبت للملازمه بین قصر الفریضه و سقوط نافلتها،و الروایات الکثیره و منها روایه الفضل هذه دلّت علی عدم کون الوتیره نافله للعشاء،فهذه الروایه حاکمه علیه،بل التعلیل المتقدّم أجنبیّ عن المقام،لا سیّما لو کان لفظ الروایه کما نقله الماتن فی کتابه هکذا:«لو صلحت النافله بالنهار تمّت الفریضه» (۷).و لکنّ الظاهر أنّه سهو من الماتن،بل لفظ النهار موجود فی السؤال، فأدرجه فی الجواب،فلیراجع.

ص: ۳۵۴

۱- ((۱)) ذکری الشیعه ۲:۲۹۸.

۲- ((۲)) وسائل الشیعه ۴:۹۵ الباب(۲۹)من أبواب أعداد الفرائض ح ۳.

۳- ((۳)) و هو عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس.

۴- ((۴)) هو علی بن محمّد بن قتیبه.

۵- ((۵)) راجع:منتهی المقال ۵:۶۹ و ۴:۲۷۵.

۶- ((۶)) عیون اخبار الرضا علیه السّلام ۲:۱۹۹ باب العلل الّتی ذکر الفضل بن شاذان.

۷- ((۷)) جواهر الکلام ۷:۴۴.

و أمّا الاستدلال بكونها نافله مقصوره فتسقط،فهو ممنوع صغرى و كبرى:

أمّا الصغرى:فلما عرفت من عدم كونها نافله للعشاء،بل هى صلاه مشروعه لإكمال عدد الضعف للنوافل،و كونها بدلا عن الوتر إن لم يتمكّن المكلّف منه.

و لا يحضرنى إلاّ روايه تدلّ صريحا على كونها نافله للعشاء،و إضافتها إلى العشاء لكون وقتها بعد العشاء و نحوه،لا لكونها نافله لها،كما يشهد له روايه الفضل هذه و أخبار كثيره.

و أمّا منع الكبرى:فلأنّ الظاهر من الروايات أنّ سقوط النوافل فى السفر لأحد أمرين:

إمّا لعدم صلاحيّه نهار السفر للنافله،و لهذا استحبّ قضاؤها كما عرفت.

أو كونها نهاريّه،و نافله لصلاه مقصوره.

و على الأوّل يكون عدم سقوط نافله الصبح إمّا للدليل،أو لكونها من صلاه الليل،كما يستفاد من غير واحد من الأخبار.و على الثانى يكون خروجها على الأصل.

و على التقديرين تخرج نافله العشاء،لأنّ المسلّم سقوط نافله النهار على الأوّل،و نافله المقصوره النهاريّه على الثانى،و الوتيره خارجه منهما.

و لعلّ الثانى هو الظاهر من روايه الفضل عن الرضا عليه السّلام قال:«و إنّما ترك تطوّع النهار،و لم يترك تطوّع الليل،لأنّ كلّ صلاه لا يقصر فيها،لا يقصر فى ما بعدها من التطوّع» (۱).فإنّ الجمع بين أوّل الروايه و آخرها يقتضى ما ذكرناه،فليتأمّل.

على أنّه لو فرض قيام دليل معتبر على كون الوتيره نافله للعشاء فلا إشكال فى لزوم تقييده بهذه الروايه.

و أمّا الإجماع المنقول فحاله معلوم،خصوصا مع معارضته بما نقله فى الخلاف من الإجماع على عدم السقوط (۲)،و بما عن الأمالى من أنّ من دين الإماميّه أنّه لا يسقط شيء من نوافل الليل (۳).

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۸۷ الباب(۲۴)من أبواب أعداد الفرائض ح ۵.

۲- (۲)) الخلاف ۱:۵۸۶.

۳- (۳)) أمالى الصدوق:المجلس ۹۳.

فالقول بعدم السقوط متعيّن،لا سيّما مع ملاحظه الأخبار الوارده فی الحثّ علی الوتيره، فإنّه لا يخفی علی الفقيه المتأمّل فيها أنّ سياقها يأبی التخصيص.

و لذا قد أحسن الشيخ الأستاذ (۱)-دام ظلّه-فی حاشيه المقام حيث قال:«فی أقوائيّته إشكال،و الأولی الإتيان بها رجاء».

هذا،و قد استدلّ علی عدم سقوط الوتيره بروايه رجاء بن أبی الضحّاک المرويّه فی العيون،فإنّ فيها أنّ الرضا عليه السّلام كان يصلّی الوتيره فی السفر.

و لكنّ النسخ الّتی اطّلعنا عليها من العيون،خاليه من ذلک،و لعلّ المستدل اطّلع علی نسخه تشتمل علی ذلک.

و قد وقع هنا غلط لبعض أهل العصر لابدّ من التنبيه عليه،لكی لا يتبعه أحد علی خطأه،و هو أنّه سمع نقل التوقّف عن صاحب المدارک و غيره فی سند خبر الفضل لاشتماله علی ابن عبدوس و القتيبی (۲)،و رأی استدلالهم بخبر ابن أبی الضحّاک،فنسب إلی صاحب المدارک ضعف خبر ابن أبی الضحّاک،لاشتمال سنده علی ابن عبدوس و القتيبی.

و هذا غلط ظاهر،إذا الخبر المشتمل سنده عليهما خبر الفضل،و خبر ابن أبی الضحّاک لم ينقله صاحب المدارک أصلا،و لا يشتمل سنده عليهما،بل نقله الصدوق عن تميم بن عبد اللّه،عن أبيه،عن أحمد بن عبد اللّه الأنصاری،عنه (۳).

هذا،و لازم عباره المتن عدم سقوط النافله عن المخيّر بين القصر و التمام و إن اختار القصر،و كذلک عن المسافر الّذی فرضه التمام،و هذا أحد الأقوال،و المسأله غير خاليه عن الإشكال.

و الماتن فی كتابه الكبير بعد ما ذكر أنّ ظاهر المحقّق كغيره سقوط النوافل المزبوره حتّی فی الأماكن الأربعه قال:«و فيه نظر إذا اختار المكلّف إيقاع فرائضه علی وجه التمام الّذی هو

۱- (۱)) هو العلاّمه المولی محمد كاظم الخراسانی صاحب الكفايه.

۲- (۲)) مدارک الأحكام ۳:۲۷.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۴:۵۵ الباب(۱۳)من أبواب أعداد الفرائض ح ۲۴.

مستلزم لصلاحيّه الإتيان بالنافله».و لم يذكر وجها،لهذا الاستلزام.ثمّ تجاوز عن ذلك،و قال:«بل لعلّ من التمام صحّه فعلها».و لم يذكر لهذه الدعوى وجها.

و بعد ما نقل تصريح جماعه بعدم السقوط،و نقل تصريح الحلّي بعدم الفرق بين أن يتمّ الفريضه أم لا،و لا بين أن يصلّي الفريضه خارجا عنها و النافله فيها،أو يصلّيهما معا فيها قال:«و لعلّه لما أشرنا إليه من تبعيّتها لصلاحيّه الإتمام في الفريضه لا لوقوعه منه،كما يؤمي إليه خبر الحنّاط» (۱)،انتهى.

و قوله عليه السّلام في خبر الحنّاط:«لو صلحت النافله في السفر تمّت الفريضه» (۲)أجنبيّ عن المقام،إذ الملازمه المستفاده منه لو تمّت فإنّما هي بين صلاحيّه النافله و التمام،و المطلوب في المقام إثبات عكس ذلك،و هو الملازمه بين التمام و صلاحيّه النافله.

و كان الأولى له التمسّك بخبر الفضل الآتي قريبا،و لعلّه ترك الاستدلال به لطعنه قريبا في سنده،و ان استدلّ به في مواضع اخر.

ثمّ أقول:«ما هكذا تورد يا سعد الإبل» (۳)،بل المتعيّن في المقام ملاحظه الأدلّه الدالّه على سقوط النوافل في السفر،و هي على قسمين:

منها:ما كان من قبيل قوله عليه السّلام:«الصلاه في السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعد هما شيء» (۴)و نحو ذلك،ممّا ذكر فيه سقوطها قبل الصلاه المقصوره و بعدها بالخصوص.

و منها:غير ذلك،كروايه صفوان بن يحيى،قال:سألت الرضا عليه السّلام عن التطوّع بالنهار و أنا في السفر،فقال:«لا» (۵)و نحوها.

و القسم الثاني يشتمل صورتي إتمام الفريضه و قصرها،و عمومات وجوب القصر

۱- (۱)) جواهر الكلام ۷:۵۰.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۸۲ الباب(۲۱)من أبواب أعداد الفرائض ح ۴.

۳- (۳)) أي ما هكذا يكون القيام بالأمور،و المثل لمالك بن زياد مناه ابن تميم،رأى أخاه سعدا أورد الإبل و لم يحسن القيام عليها،فقال ذلك.المنجد في اللغه و الأعلام(فرائد الأدب):۱۰۱۲.

۴- (۴)) وسائل الشيعه ۴:۸۱ الباب(۲۱)من أبواب أعداد الفرائض ح ۲.

۵- (۵)) وسائل الشيعه ۴:۸۲ الباب(۲۱)من أبواب أعداد الفرائض ح ۵.

للمسافر إذا تخصّصت فى مورد لا يستلزم تخصيص أدلّه سقوط النافله فى ذلك المورد.

و منع شمول هذا القسم لمثل المقام لدعوى الانصراف لا يصغى إلى مدّعيه.

و أمّا القسم الأوّل:فيمكن منع شمولها للمقام،لأنّه لم يذكر فيه سقوط النافله مطلقا،بل نفى النافله قبل الركعتين و بعدها،فتبقى القضيّه مهمله بالنسبه إلى الصلاه الّتى تصلّى أربعا.

و بعباره اخرى:أخبار هذا القسم دلّت على سقوط النوافل فى السفر الّذى يقصر فيه،لا مطلقا،فتبقى أدلّه ثبوتها سالمه عن المقيّد،إلاّ أن يقال:إنّ تلك الأخبار اشتملت على حكمين مستقلّين،و القيد وارد مورد الغالب؛و فيه تأمّل،بل منع.

فعلى هذا فأخبار هذا القسم-و هى الأكثر-لا يشمل المقام إلاّ على وجه عرفت منعه.

نعم،لشموله خصوص ما إذا اختار القصر وجه ليس بالبعيد،و لكنّ القسم الثانى يشمل المقام،و مقتضاه سقوط النافله مطلقا،و فيه الكفايه.

فالأظهر سقوطها خصوصا إذا إختار القصر،فإنّ أخبار القسم الأوّل يشمله على وجه عرفته.

نعم،يمكن الاستدلال على عدم السقوط فى خصوص ما إذا اختار التمام-بل مطلقا-بما فى العلل الّتى رواها الفضل عن الرضا عليه السّلام من قوله:«و إنّما ترك تطوّع النهار و لم يترك تطوّع الليل،لأنّ كلّ صلاه لا يقصر فيها لا يقصر فى ما بعدها من التطوّع» (1).

و ذلك لأنّ المغرب لا يقصر فيها فلا يقصر فى ما بعدها من التطوّع،و كذلك الغداه لا تقصر فيها فلا تقصر فى ما قبلها؛و لكن فى دلالتها على ما نحن فيه تأمّل.

و أمّا ثبوت النافله فى السفر الّذى يتعيّن فيه التمام فقد جزم الماتن فى كتابه أيضا بعدم السقوط (2)،لتلك الملازمه الّتى عرفت حالها.

و الأولى فيه التفصيل بين ما يظهر من الدليل عدم كونه سفرا فى نظر الشارع،كما فى

1- (1)) وسائل الشيعه 4:87 الباب(24)من أبواب أعداد الفرائض ح 5.

2- (2)) جواهر الكلام 7:50-51.

الملاّح و الأعراب،حيث ورد فيهم:«إنّ بيوتهم معهم» (۱)فيقال بعدم السقوط،و بين ما ليس كذلك كالمسافر اللاّهي بصيده،فيقال بالسقوط،لأنّ غايه ما ورد تعليل الإتمام فيه بعدم كونه مسير حقّ،فيظهر منه أنّ موضوع الإتمام ليس مطلق السفر،بل السفر بحقّ،و ذلک لا يستلزم تخصيص موضوع سقوط النافله بذلک.

و أمّا لو وجب عليه القصر للخوف فقدم جزم الماتن أيضا فی کتابه بسقوط النافله (۲)لما تقدّم،و لا يخفى أنّ خبر الحنّاط المتقدّم لو دلّ على مرام الماتن من تبعيّه النافله لصلاحيّه الإتمام فإنّما يدل على ما كان القصر للسفر لا لسبب آخر كما هو ظاهر.

و قد سبق الماتن فی ذلک الشهيد رحمه اللّه فی الروض و قال بعد نقل الخبر المتقدّم:«و فيه إيماء إلى سقوطها بالخوف الموجب للقصر أيضا» (۳)و لا يحضرنی الآن وجه لذلک،و لا لترديد الشهيد رحمه اللّه فی الدروس فيه (۴)،و لا لجزم الفاضل فی الإرشاد به (۵).

نعم لو فرض بقاء الخوف حال النفل فللسقوط وجه،و لكن لا لخبر الحنّاط و نحوه، فليتأمّل.

هذا،و من الظريف جدّا الفرض الّذی زاده بعض المحشّين على الفروض المذكوره فی المقام (۶)،و هو فرض وقوع الفرض و النافله معا خارج المواطن الأربعه،فلينظر ماذا ربطه بالمقام؟

(و أمّا يوم الجمعه فيزاد على الستّه عشر)نوافل الظهرين على المشهور،خلافا للمنقول عن الصدوقين،فلم يفرّقا بينها و بين سائر الأيّام (۷)،و اختلف الأوّلون فی مقدار

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۸:۴۸۶ الباب(۱۱)من أبواب صلاه المسافر ح ۵.

۲- (۲)) جواهر الكلام ۷:۵۱.

۳- (۳)) روض الجنان ۲:۴۷۷.

۴- (۴)) الدروس الشرعيه ۱:۱۳۷ و فی السفر و الخوف تتنصّف الرباعيّات،و تسقط نوافلها سفرا،و فی الخوف نظر.

۵- (۵)) قال فی الإرشاد:و تسقط نوافل الظهرين و الوتيره فی السفر.و زاد الشهيد الثانی فی حاشيه الإرشاد بعد قوله فی السفر:و الخوف.-غايه المراد و حاشيه الإرشاد ۱:۹۵.

۶- (۶)) فی المقام سقط،يراجع و يصحّح،إن شاء اللّه،مصنّفه كان اللّه له.

۷- (۷)) مختلف الشيعه ۲:۲۶۱.

الزياده،و المشهور أنّها(أربع ركعات)خلافا للإسكافى فجعلها ستّا،و يأتى الكلام فى ذلك فى محلّه،إن شاء اللّه.

(و يأتى التعرّض لغيرها)أى غير الرواتب إن شاء اللّه،و الظاهر أنّه تعالى لم يشأ ذلك، إذ لم نجد لها ذكرا فى جميع النسخ الّتى بأيدينا.نعم،ذكر هنا صلوتى الغفيله و الوصيّه بقوله:

(و الأقوى ثبوت الغفيله،و هى ركعتان)وقتهما(بين العشائين،يستحبّ قرائه)قوله تعالى: (وَ ذَا النُّونِ -إلى قوله - وَ كَذٰلِكَ نُنْجِی الْمُؤْمِنِینَ بعد الحمد فى اولاهما و)قوله تعالى: (وَ عِنْدَهُ مَفٰاتِحُ الْغَیْبِ) إلى آخر الآيه(بعده أيضا فى ثانيتهما)و إذا فرغ من القرائه رفع يديه و قال:«اللّهمّ إنّى أسألك بمفاتح الغيب الّتى لا يعلمها إلاّ أنت أن تصلّى على محمّد و آل محمّد و أن تفعل بى كذا و كذا»و يقول:«اللّهمّ أنت ولىّ نعمتى،و القادر على طلبتى،تعلم حاجتى،أسألك بمحمّد و آله عليهم السّلام لمّا قضيتها لى».

و ما ذكره الماتن و ذكرناه مذكور جميعه فى روايه هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام و فى أوّلها:«من صلّى بين العشائين ركعتين»و فى آخرها-بعد ذكر ما عرفت-:«و سأل اللّه حاجته أعطاه اللّه ما سأل» (۱).

و لا يظهر منها كون ما تضمّنته هى صلاه الغفيله،بل لعلّ الظاهر منها كونها من أقسام صلاه الحاجه،و لهذا جعلها فى الذكرى مغايرا لها (۲)،و لكن روى هذه الروايه بعينها فى فلاح السائل عن هشام بن سالم أيضا عن أبى عبد اللّه عليه السّلام مع زياده فى آخرها و هى قوله عليه السّلام:«فإنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله قال:لا تتركوا ركعتى الغفيله،و هما بين العشائين» (۳).و هذه الزياده تجعلها صريحه فى الاتّحاد.

و الأمر سهل،و إنّما المهمّ بيان أنّ ما تضمّنته هذه الروايه و غيرها من الروايات الكثيره الآمره بصلوات بين العشائين هل المراد منها نافله المغرب،و تلك الأخبار وارده فى الحثّ عليها؟أو أنّها صلوات غيرها،فللمصلّى أن يجمع بين ما شاء منها؟فنقول:

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۸:۱۲۱ الباب(۲۰)من أبواب بقيّه الصلوات المندوبه ح ۲.

۲- (۲)) ذكرى الشيعه ۲:۳۱۳.

۳- (۳)) فلاح السائل:۴۳۱.

إنّ تلك الروايات على قسمين:

قسم منها لا يشتمل على كيفيّه مخصوصه،بل يتضمّن الأمر بالنفل فى ساعه الغفله، كموثّقه سماعه،عن جعفر بن محمّد،عن أبيه عليه السّلام قال عليه السّلام:«قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:تنفّلوا [فى]ساعه الغفله و لو بركعتين خفيفتين،فإنّهما تورثان دار الكرامه» (۱).

و قسم يشتمل على تلك من قرائه آيه أو دعاء،كالروايه السابقه.

أمّا القسم الأوّل:فلا ينبغى الإشكال فى تعيّن حملها على النوافل،إذ ليس مفادّها إلّا كراهه الغفله فى تلك الساعه،أو استحباب الصلاه فيها،بل مطلق الذكر،كما يظهر ممّا رواه فى الفقيه عن الباقر عليه السّلام (۲)،فهى مؤكّدات لفعل النافله،و لا يثبت بها الأمر بصلاه اخرى-كما فى سائر الموارد-بل مقتضى إطلاقها الاكتفاء بالنافله،و احتمال لزوم إتيان فرد آخر تقييد منفىّ بالإطلاق.

و لا ينافى ما ذكر ما تضمّنته الروايه السابقه من الاكتفاء بالركعتين،إذ نافله المغرب كما عرفت سابقا يجوز الاكتفاء بركعتين منها،بل الإضراب فى تلك الروايه مؤيّد لكون المراد منها نافله المغرب،و مبعّد لكون المراد منها الغفيله،إذ هى على القول بها ركعتان فقط،فلا موقع للإضراب،فتأمّل.

و لا ينافيه أيضا اختلاف مصلحه الأمرين،إذ الظاهر من أخبار النافله أنّ المصلحه فيها إتمام نقصان الفرائض،و الظاهر من هذه الأخبار أنّ المصلحه فيها كون وقتها ساعه الغفله،و ساعه بثّ الشيطان جنوده جنود الليل،إذ الاختلاف فى ذلك لا يوجب تعدّد العنوان،بل يوجب تأكّد الاستحباب.و قد ورد مثل ذلك فى غيرها من النوافل،كموافقه أربع ركعات من الزوال لصلاه الأوّابين (۳)و نحو ذلك.

و أمّا القسم الثانى:فكذلك الحال فيها بعد التأمّل،إذ ورود أدعيه خاصّه أو آداب

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۸:۱۲۰ الباب(۲۰)من أبواب بقيّه الصلوات المندوبه ح ۱.

۲- (۲)) من لا يحضره الفقيه ۱:۵۰۲-۵۰۱ ح ۱۴۴۲.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۴:۹۴ الباب(۲۸)من أبواب أعداد الفرائض ح ۴.

کـذلک للنوافـل بـل الواجبات غیر عزیز،و نظائره کثیره جـدّا،خصوصا علی ما سـمعت من الماتن من کون ذلک مسـتحبّا فیها،لا شروطا لها.

و بالجمله،فلعلّ المسأله محتاجه إلی تنقیـح کامل،و لا یسـعه المجال،و لو لا شـبهه حرمه التطوّع فی وقت الفریضه لکان الاحتیاط لمن أراد ذلک فی الإتیان بها مستقلاّ.

بـل و لعـلّ دلیـل التسامـح کـان یثبت اسـتحبابها-کمـا قیـل-و إن کان فیه مسامحه لا یخفی وجهها،و لکن مراعات حرمه التطوّع یوجب کون الاحتیـاط فی ترکهـا،أو فعلها بحیث لا یوجب التطوّع الزائـد علی النافله المعلومه خروجها،و لهـذا قال الشـیخ قـدّس سرّه (1)فی الحاشیه:

«فیه إشـکال،إلاّ أن یجعلهما من نافله المغرب»و علی هذه الحاشـیه إشکال لبعض مشایخنا،و هو:«إنّ الغفیله بناء علی ثبوتها تکون صلاه مستقلّه،و لها عنوان مستقلّ مباین للنافله،فلا یحصل العنوان بفرد واحد».

و هذا الإشـکال ضـعیف جدّا،بناء علی ما ثبت فی محلّه من حصول امتثال أوامر متعدّده بفرد واحد إذا کان مصداقا للجمیع،ما لم یکن أحدهما مشروطا بما ینافی الآخر.بل عرفت قبیل هذا أنّ ذلک لازم إطلاق الدلیل.

نعم،هاهنـا إشـکال آخر،و هو أنّ المراد بجعلهما من نافله المغرب إن کان مجرّد قرائه الآیتین و الـدعاء المأثور فیهما فلا إشـکال فی الجواز و صـحّه نـافله المغرب،لأنّ نـافله المغرب غیر مشـروط بعـدم ذلک،و لکن لا یحصل المطلوب فی المقام،و هو امتثال صلاه الغفیله علی تقدیر ثبوت الأمر بها مستقلاّ،لعدم قصدها حینئذ.

و إن کان المراد جعلهما منها بقصـدهما معا فلا إشـکال فی حصول الامتثال لکلا الأمرین علی تقدیر ثبوت الغفیله،لما عرفت من ضعف الإشـکال السابق،و لکن یبقی احتمال حرمه التطوّع علی حاله،إذ الفرد الواحد حینئذ یکون مصداقا لمخصّص آخر للتطوّع لم یثبت خروجه من عمومات حرمه التطوّع.

و بعباره اخری:الفرد الواحد مصداقا للغفیله بقصدها،و حینئذ فإن کانت ثابته بحسب

۱- (۱)) هو الفقیه المحقّق العلاّمه الشیخ مرتضی الأنصاری قدّس سرّه.

الواقع،و خارجه من حرمه التطوّع،يحصل امتثال الأمرين معا،و إن لم تكن الغفيله مأموره بها تكون حينئذ مصداقا لفرد آخر من التطوّع غير خارج من عمومات الحرمه،فيجتمع فى المقام الأمر و النهى،فيغلب جانب النهى،أو يبنى الصحّه و الفساد على مسأله جواز الاجتماع،و يبقى احتمال الحرمه على حاله.

و بالجمله،فالمطلوب بالاحتياط فى المقام هو القطع بامتثال أمر الغفيله على ما فى الواقع،مع الأمن من حرمه التطوّع،و هذا غير حاصل بما ذكره قدّس سرّه لما عرفت.

و الجواب عن هذا الإشكال لا يخلو عن صعوبه،و لم أجد أحدا تنبّه له،فضلا عن الجواب عنه.

نعم،للسيّد قدّس سرّه (١)حاشيه فى المقام لعلّ الوجه فيها ما ذكرناه من الإشكال.

قال قدّس سرّه:«و الأولى أن يأتى بالركعتين من نافله المغرب بهذه الصوره،و بركعتين منها بالصوره الّتى تأتى فى صلاه الوصيّه،من غير تعرّض لكونها غفيله أو وصيّه،بل يقصد بها نافله المغرب،و يحتمل أن يكون مراده رحمه اللّه ذلك أيضا و إن لم يساعده ظاهر العباره».

فإنّ اعتباره قصد نافله المغرب،و عدم قصد الصلاتين لا وجه له إلّا ما ذكرناه،فيظهر منه أنّه حمل كلام الشيخ على المعنى الأوّل من المعنيين المتقدّمين،و على هذا يرتفع احتمال حرمه التطوّع،و يبقى الإشكال الأوّل و هو عدم حصول امتثال الغفيله على تقدير ثبوت الأمر بها مستقلّا.

و لا يترتّب على ذلك حينئذ فائده سوى حصول الخواصّ الذاتيّه إن كانت،و هو غير مهمّ فى المقام،على أنّ حصولها أيضا غير معلوم،إذ لعلّها مشروطه بكونها فى ضمن الغفيله لا مطلق الصلاه،و لعلّ لذلك ضرب على هذه الحاشيه فى كثير من النسخ.

و أخبرنى بعض الأعاظم من أصحابه من أنّه رحمه اللّه كتب هذه الحاشيه قبل أن يظفر بحاشيه الشيخ،و بعد ذلك أمر بمحوها؛و لكن هذا النقل لا يكاد يصحّ مع ملاحظه آخر العباره،و احتماله أن يكون ما أفاده مراد الشيخ قدّس سرّه.

١- (١)) هو العلاّمه المجدّد السيّد محمد حسن الحسينى الشيرازى قدّس سرّه.

و يمكن أن يكون مراد الشيخ من جعلهما من نافله المغرب أن يقصد أمر نافله المغرب،و يقصد ما هو المراد من الأمر بالغفيله إجمالا من غير تعيين لكونها صلاه مستقلّه أم لا، فيحصل الامتثال على جميع التقادير،و يرتفع احتمال التطوّع من أصله.

و لكن فيه تكلّف،على أنّه لا يلزم على هذا التقدير قصد نافله المغرب أصلا؛لأنّه على تقدير كون الغفيله مستقلّه فى الطلب يحصل امتثاله من غير توقّف على نافله المغرب،و على التقدير الآخر ينطبق ما قصده عليها قهرا.

و الأولى إبقاء كلام الشيخ على ظاهره من كون المراد قصد الصلاتين معا.

و حسم الإشكال من أصله بأن يقال:و على حاشيه الشيخ حاشيه للشيخ الأستاذ- دام ظلّه-و هى قوله:«أو يأتى بهما رجاء،و كذا الحال فى صلاه الوصيّه».

و الوجه فيها ظاهر،بناء على ما يذهب إليه من جواز التطوّع فى وقت الفريضه كذلك كما ستعرف.

و حاشيه اخرى لشيخنا الفقيه قدّس سرّه و هى قوله:«لا ينبغى الإشكال فى شرعيّتها،و لو جمع بينها و بين النافله أخّرها عن النافله،و لو قدّمها احتسبها منها».

فإن كان مراده بالمشروعيّه ثبوتها فى الجمله و لو بكون المراد منها نافله المغرب فهو كذلك،إذ الأخبار الدالّه عليها لا كلام فيها من حيث السند،لتظافرها،بل الإشكال فى دلالتها،و الشيخ قدّس سرّه لا ينكره.

و إن كان مراده من المشروعيّه ثبوت صلاه اخرى غير النافله،فلا أدرى كيف صحّ له ذلك مع أنّه قد اعترف فى كتابه بوجود هذا الاحتمال،بل صرّح بأنّ الأحوط،بل الأقوى- بناء على حرمه التطوّع-عدم الجمع بين النافلتين.و لا بأس بنقل عبارته بعينها،قال رحمه اللّه:

هذا إن لم نقل بالمنع عن التطوّع فى وقت الفريضه و لو بالنسبه إلى صلاه العشاء قبل وقت فضيلتها،و إلاّ فلا يخلو القول بجواز الإتيان بأزيد من أربع ركعات بين العشائين عن إشكال،لاحتمال أن تكون صلاه الغفيله بالذات هى نافله المغرب مشتمله على خصوصيّه موجبه لزياده فضلها،فإنّه لا يستفاد من مثل قوله عليه السّلام:«من صلّى بين العشائين ركعتين أو

أربع ركعات بكيفيّه خاصّه فله كذا و كذا من الأجر»إراده نافله اخرى غير المغرب،و إن كان مقتضى إطلاقه جواز الإتيان بالصلاه بهذه الكيفيّه بعد نافله المغرب أيضا،لكن تقييده بمن لم يصلّ نافله المغرب-كما لعلّه المنساق إلى الذهن من مورده-ليس بأبعد من تخصيص «لا تطوّع فى وقت الفريضه»بالنسبه إليها،بل مقتضى أصاله عدم التخصيص فى«لا تطوّع فى وقت الفريضه»حمل مثل هذه الروايه على إراده الإتيان بنافله المغرب بهذه الكيفيّه.

فالأحوط،بل الأقوى-بناء على المنع عن التطوّع فى وقت الفريضه-عدم الجمع بين النافلتين،و الأولى الإتيان بالركعتين بقصد إمتثال كلا الأمرين (۱)،انتهى.

و الوجه فى ما ذكره فى تأخيرها عن النافله أو احتسابها منها مع التقديم:ما ذكره فى كتابه أيضا من أنّ:

مقتضى إطلاق الأمر بالصلاه بهذه الكيفيّه استحباب فعلها مطلقا و لو بعد نافله المغرب،لكن لو قدّمها احتسبها من نافله المغرب،إذ لم يعتبر فى نافله المغرب خلوّها عن الآيتين،كما لو قال المولى:«أعط زيدا درهما أيّ درهم يكون»و قال:«أعط زيدا درهما خاصّا»فلو أعطاه أوّلا هذا الدرهم الخاصّ سقط الأمران،و لو أعطاه درهما آخر سقط الأمر الأوّل،و عليه إعطاء هذا الدرهم؛خروجا عن عهده الأمر الثانى.و قد عرفت أنّ كون ما نحن فيه تعبّديّا لا يصلح فارقا بعد ما أشرنا إليه من أنّ الأوامر التعبّديّه[أيضا]كالتوصّليّه تسقط قهرا بحصول متعلّقاتها بداعى التقرّب،كما لو أتى بها طلبا لمرضات اللّه،أو بداعى الشكر،من غير التفات،بل و لا علم بتعلّق الأمر بها.

اللّهم إلاّ أن يكون لنافله المغرب خصوصيّه اخرى زائده عن طبيعه كونها مسنونه فى هذا الوقت،من ارتباطها بالفريضه و نحوه،فحينئذ لا تحسب منها هاتان الركعتان إلاّ أن يقصد بفعلهما امتثال كلا الأمرين،فله حينئذ الإتيان بكلا الركعتين بقصد التداخل، و الإتيان بكلّ من النافلتين مستقلّه بقصد امتثال أمرهما بالخصوص (۲)،انتهى.

و بعد هذا الكلام ذكر الكلام المتقدّم،و قد نقلنا كلامه قدّس سرّه بطوله لكونه فى غايه المتانه، نافعه فى أصل المسأله و فى خصوص المقام،و لأنّه بحسب بدو النظر لا تخلو عدّه مواضع منه

۱- (۱)) مصباح الفقيه ۹:۵۳.

۲- (۲)) مصباح الفقيه ۹:۵۳-۵۲.

من التهافت و عدم الملائمه لما ذكره فى الحاشيه،و لم أتجرّ على الاعتراض،لضيق المجال عن التأمّل الّذى يقتضيه كلام مثله،و المتأمّل الخبير يدرك تلك المواضع،و تأمّله هو الفصل و الحكم العدل بين ورود الاعتراض و عدمه.

هذا،و لا يخفى أنّ كثيرا ممّا ذكره قدّس سرّه و ما يظهر من غيره مبنيّ على كون الكيفيّه المتقدّمه شرطا فى الغفيله،و قد سمعت من الماتن خلاف ذلك،و قد جرى دأب الفقهاء فى أمثال المقام بجعل ما يرد من أمثال هذه الكيفيّات من قبيل المستحبّات فيها،لا شرائط لها،فليتأمّل.

و هنا حاشيه اخرى لبعض،و هى قوله:«الغفيله مصغّره من صلاه الغفله،و هى نافله المغرب،و الوصيّه إنّما هى بصلاه الغفله،و الاختلاف فى الكيفيّه،فمن أراد الاختصار اقتصر على الغفيله،و من أراد الأفضل صلّى صلاه الوصيّه،و الأفضل زياده ركعتين عليها».

و الوجه فى جعله صلاه الغفيله نافله المغرب بعينها تقدّم وجهه،و كذلك فى الوصيّه.

و قوله:«و من أراد الاختصار اقتصر على الغفيله»يريد به الغفيله بمعنى نافله المغرب المجرّده عن الكيفيّه المتقدّمه،و إلاّ فليس بين كيفيّتى الغفيله و الوصيّه تفاوت معتدّبه.

و بالجمله فالّذى يظهر من هذا المحشّى عدم الاعتناء بالكيفيّه المتقدّمه فى صلاه الغفيله، بخلاف الآتيه فى صلاه الوصيّه،و لا أدرى وجه ذلك،مع أنّ الاولى مسند،و سندها جيّد،و الثانيه مرسله.

و حكمه بأفضليّه إلحاق الركعتين لا يخلو عن سخافه،لأنّ حاصل ما ذهب إليه أنّ نافله المغرب لها كيفيّتان:إحداها:أن تكون أربع ركعات مجرّده عن الكيفيّه الخاصّه،و ثانيتها:أن تكون ركعتان مع تلك الكيفيّه.فإلحاق ركعتين من الكيفيّه الاولى بالكيفيّه الثانيه سمج جدا.

و أيضا مع اختيار هذا الأفضل لا يتمّ الاختصار الّذى ذكره،و تقريره ما عرفت.

و بالجمله،هذه الحاشيه جيّده بحسب أوّلها،ساقطه بحسب آخرها.

(و)صلاه(الوصيّه،و هى ركعتان)أيضا(بينهما أيضا،يقرأ فى أوليهما)سوره إِذٰا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزٰالَهٰا (ثلاثه عشر مرّه بعد الحمد،و فى)الركعه(الثانيه)سوره (التوحيد خمسه عشر مرّه بعدها أيضا)و المستند فيها مرسله الشيخ فى المصباح عن

الصادق علیه السّلام عن آبائه،عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و فی آخرها:«و إن فعل ذلک[فی]کلّ شهر کان من المتّقین،فإن فعل[ذلک]فی کلّ سنه کان من المحسنین،فإن فعل ذلک فی کلّ جمعه [مرّه]کان من المصلّین (۱)،فإن فعل ذلک کلّ لیله زاحمنی فی الجنّه،و لم یحص ثوابه إلاّ اللّه [تعالی]» (۲).

و رواها السیّد ابن طاووس قدّس سرّه فی فلاح السائل بسند فیه عدّه مجاهیل عن الصادق علیه السّلام عن أبیه،عن جدّه،عن أمیر المؤمنین علیه السّلام (۳).

و الروایتان متّفقتان فی الکیفیّه المذکوره و إن اختلفتا لفظا و مدلولا.

و الحال فی هذه الصلاه کالحال فی سابقتها،بل الإشکال فیها أقوی،لکون السند فیها أضعف،و لهذا قال الشیخ قدّس سرّه فی الحاشیه:«حکمها حکم مطلق النافله الغیر الراتبه فی وقت الفریضه»و ستعرف الإشکال فیها.اللّهم إلاّ أن یجعلها من نافله المغرب،کما عرفت فی الغفیله.

و قال الماتن:(لکن مع أنّ الاحتیاط یقتضی عدم فعلهما)لما عرفت(لیستا من الرواتب الّتی عند الأولیاء)مستحبّ(کالواجب)و ذلک واضح،و لا أظنّ أحدا احتمل کونهما من الرواتب،و لا وجه لذلک بعد تظافر الأخبار بحصر الرواتب و عدّها،فلا وجه لتوضیح الماتن هذا الواضح،إلاّ أن یکون إشاره إلی أنّه ینبغی عدم الاهتمام بهما،و ترکهما،و الاهتمام بالرواتب الّتی هی أهمّ منهما.

و اعلم أنّه وردت فی الروایات صلوات کثیره بین العشائین غیرهما،کالمرویّه بعدّه طرق فی تفسیر قوله تعالی: إِنَّ نٰاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قِيلاً (۴)من أنّها رکعتان بعد المغرب،و ذکر لها کیفیّه خاصّه (۵)و فی بعضها ذکر دعاء بعدها.

و ما رواه أیضا عن الرضا علیه السّلام قال:«من صلّی المغرب و بعدها أربع رکعات و لم یتکلّم

۱- (۱)) فی النسخه:المخلصین.

۲- (۲)) مصباح المتهجّد:۱۰۷.

۳- (۳)) فلاح السائل:۴۳۲.

۴- (۴)) المزّمّل:۶.

۵- (۵)) وسائل الشیعه ۸:۱۱۸ الباب(۱۶)من أبواب بقیّه الصلوات المندوبه ح ۲.

حتّی یصلّی عشر رکعات،یقرأ فی کلّ رکعه بالحمد و قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ کانت عدل عشر رقاب» (۱).

و کصلاه لیله الخمیس،و غیر ذلک ممّا یقف علیه المتتبع،و لا یحتمل فی مجموعها الاحتمال المتقدّم فی الصلاتین من کون المراد بها نافله المغرب،بل بعضها صریح فی خلاف ذلک کالثانیه من الصلوات الّتی نقلناها.

فالوجه فی جمیع ذلک أن یقال:إنّه بناء علی جواز التطوّع لا إشکال فی جواز الإتیان بجمیعها و لو رجاء،أو من باب التسامح فی أدلّه المستحبّات،و أمّا بناء علی المنع فلا بدّ من الاقتصار علی ما ثبت بدلیل معتبر،کالرکعات الثمانیه الوارده بعد المغرب و قبل العشاء من نوافل شهر رمضان.

ثمّ إنّ الّذی فهمه أکثر الأصحاب أنّ المراد کونها بین صلاه المغرب و صلاه العشاء،و لو قیل بأنّ المراد بین الوقتین-کما ذهب إلیه الشیخ بهاء الدین قدّس سرّه (۲)و الإنصاف أنّه الظاهر من عدّه روایات-فیمکن الإتیان بهما حتّی مع المنع من التطوّع،بأن یقدّم العشاء علی غروب الشفق.

المبحث الثانی:فی مواقیتها

و لنقدّم مقدّمه تشتمل علی فوائد نافعه:

أوّلها:أنّ الوقت المبحوث عنه هنا مقدار معیّن من الزمان،عیّنه الشارع لإیقاع الصلاه فیه،لأجل خصوصیّه فیه بالنسبه إلی تلک الصلاه لا توجد فی غیره من أجزاء الزمان،و هذا هو المعنی الحقیقی للوقت فی المقام،و فی سائر الموارد الشرعیّه و العرفیّه.

۱- (۱) وسائل الشیعه ۸:۱۱۷ الباب(۱۶)من أبواب بقیّه الصلوات المندوبه ح ۱.

۲- (۲) مفتاح الفلاح:۵۴۵ قال فیه:و لا یخفی أنّ الظاهر أنّ المراد بما بین المغرب و العشاء ما بین وقت المغرب و وقت العشاء أعنی:ما بین غروب الشمس و غیبوبه الشفق...لا ما بین الصلاتین.

و قد يطلق بنحو من التوسعه على ترتّب فعل على فعل آخر بإيقاعه قبله،أو بعده،أو مقارنا له،كقول الطبيب:وقت استعمال الأطريفل قبل النوم،أو بعد العشاء مثلا.و هذا ليس من التوقيت الحقيقى فى شىء،لفقدان الخصوصيّه بين الفعل و الزمان،بل هو من قبيل اشتراط الشىء بتقدّم شىء عليه،أو تأخّره عنه،فهو كالوضوء و نحوه.

نعم لو كان الفعل المترتّب عليه موقّتا حقيقيّا و له مقدار حقيقى،يكون موقّتا بالتبع،كما لو أمر بشىء عند انقضاء الصوم،بل هذا عباره اخرى عن توقيته بغروب الشمس فى المثال.

و بالجمله،الوقت الحقيقى هو الزمان المعيّن الّذى يتوقّف مصلحه الشىء أو مرتبه من مراتبها عليه من حيث كونه زمانا،و أمّا من حيث كونه قبل شىء أو بعده فهو من قبيل سائر الشرائط غير الوقت.

و احتمال تأثير ذلك الفعل فى الوقت بأن يجعله صالحا للفعل بحيث لو لا ذلك لم يكن له صلاحيّه الفعل-إن فرض إمكانه-فظاهر أنّه فى غايه البعد،بل مقطوع بعدمه فى جميع الموارد.

ثانيها:أنّه كما يمكن تعيين وقت واحد لفعل واحد يسعه،كذلك يمكن تعيين وقت واحد لفعلين أو أكثر بشرط تقديم أحدهما على الآخر أم لا.

أمّا الثانى فواضح،و أمّا الأوّل فمعناه كون الوقت صالحا لكلا الفعلين،و لكن تقدّم فعل عليه أو تقدّمه عليه شرط كسائر الشروط.

نعم،لا بدّ فى ترتّب فائده عمليّه على ذلك صحّه وقوع المشروط بدونه و لو فى بعض الصور،و إن لم يكن ذلك شرطا فى حقيقه التوقيت،إذ لا مانع فى هذه الصوره من حيث الوقت،و إن لم يمكن تحقّقه فيه لفقدان شرط غيره فالحال فيه كسائر الشرائط المفقوده الّتى يستدعى حصولها مضىّ مقدار من الوقت.

و لكن قد يطلق الوقت على الوقت الّذى يمكن إيقاع الفعل فيه،و نفيه عن الزمان الّذى لا يمكن أن يقع الفعل فيه و لو لفقدان الشرط،و هذا الإطلاق شائع فى العرف،موجود فى الأخبار،كما ستعرف إن شاء اللّه تعالى.

و لا نضايق من تسميه الثانى بالوقت الفعلى،و الأوّل بالأصلىّ،نظرا إلى إمكان وقوع

ص:٣٦٩

الفعل فعلا فی الثانی،و عدم إمکانه فی الأوّل.

و کذلک قد یتساوی العبادتان بالنسبه إلی الوقت،و لکن أهمیّه أحدهما مطلقا أو فی الجمله توجب تخصیص الوقت الفعلی بالأهمّ،مع تساوی المصلحه الوقتیّه إلیهما معا.

ثالثها:أنّه یمکن جعل أوقات متعدّده مختلفه فی الاعتبار لفعل واحد،کأن یکون بعضها للأفضل،و بعضها للفضل،و بعضه للإجزاء،و بعضها للاضطرار،و هکذا لکلّ مرتبه مرتبه منها،کأوقات متعدّده لمراتب الفضل،بل الإجزاء،علی تأمّل فی إمکانه،بل الظاهر المنع إلاّ إذا رجع بعضها إلی بعض مراتب کراهه الترک فی البعض الآخر.

و کذلک یمکن جعل أوقات متعدّده لفعل واحد فی مرتبه واحده،و لکن فی المتّصله منها یحتاج إلی فائده مصحّحه لإعتبار التعدّد.

و یمکن أیضا أن تکون لمرتبه من المراتب مصلحه ملزمه توجب الأمر بها وجوبا،و یکون الوقت بعده باقیا،فأداء الفعل فیه أداء،و إن حصل العصیان بترک الوقت الأوّل.

و یمکن أیضا وجود مصلحه خارجه عن ذات الوقت توجب تعیین مقدار منه للفعل ندبا أو وجوبا،و إن کان غیر ذلک المقدار مساویا معه فی المصلحه الوقتیه،بل و کونه أفضل منه من هذه الحیثیّه،لکن ما لم یصل إلی مرتبه المصلحه الخارجیّه،فإنّه حینئذ مع المساوات یلزم التخییر،و مع زیاده المصلحه الوقتیه علی الخارجیّه یلزم أفضلیّه غیر ذلک المقدار من الوقت،و تلک المصلحه الخارجیّه قد تکون عامّه لجمیع المکلّفین،و قد تکون مختصّه بنوع أو فرد منهم،فیتبعه التکلیف حینئذ،و یکون عمومه أو خصوصه بحسبه.

و یمکن أیضا اختلاف أصل الوقت و مقداره بحسب المکلّفین،فیکون الوقت للمستعجل و المضطرّ مثلا غیر الّذی تعیّن لغیرهما أصلا أو مقدارا.

رابعها:أنّ لفظ الوقت مهما أطلق إن کان مقترنا بما یتعیّن المراد منه من حیث المرتبه فلا إشکال،کما لو قیل:وقت فضیله الظهر و وقت إجزائه کذا.

و إن اطلق اللفظ بدون ذلک فاللفظ محتمل لجمیع المراتب المتقدّمه،قابل للصدق علی کلّ واحد منها علی سبیل التواطی،فلا یفهم منه خصوص مرتبه منها.

نعم،الإجزاء هو المتیقّن من جمیع المراتب،لأنّ جعل الوقت فی أیّ مرتبه کان لازمه

الإجزاء،فيؤخذ به بهذا المعنى،لا بالمعنى الّذى هو قسيم لسائر المراتب.

خامسها:أنّه يظهر للمتأمّل ممّا ذكرناه أنّ الأصل الّذى ينبغى أن يعوّل عليه فى باب المواقيت،و يرفع به اختلاف الأخبار هو أنّه متى وردت مواقيت متعدّده لصلاه واحده أن تحمل على اختلاف المراتب من الفضل و الإجزاء،أو لما بعده من مراتب الكراهه بحسب ما يظهر من خصوصيّات الدليل الوارد فى المقام،و لا يحكم بالتعارض،لعدم معلوميّه اتّحاد المورد،و عدم ظهور لفظ الوقت فى مرتبه خاصّه منها.

و غايه ما يستفاد من مفهوم الغايه فى نحو قولهم:الوقت إلى القدمين أو الأربعه مثلا انتهاء الوقت بالمعنى المراد منه،فلا يرفع اليد لأجله عن قولهم:الوقت إلى الغروب،الّذى عرفت أنّه صريح فى الإجزاء بالمعنى المشترك.

و دعوى ظهور لفظ الوقت فى عدم إجزاء غيره-فيعارض هذا الظهور الدليل الآخر- يظهر ضعفه بما عرفت من عدم دلاله اللفظ إلاّ على كونه وقتا فى الجمله،بمعنى كون الصلاه فيه أداء لا قضاء،و دلاله المفهوم على عدم الإجزاء فرع استعمال اللفظ فى الوقت الّذى ينافى المعنى المشترك بين جميع المراتب،و بمجرّد احتماله لا يرفع اليد عن صريح الآخر.

و المقام من هذه الجهه يشبه ما لو فرض ورود دليل على جواز وطى ذات القرء المحتمل لأن يكون المراد منه ذات الطهر،أو ذات الحيض،ثمّ ورود دليل على عدم جواز وطى ذات الحيض،فلا يرفع اليد عن صريح الثانى بمجرّد احتمال كون المراد من الأوّل ذلك أيضا،بل السليقه المستقيمه تحكم بكون الأوّل من قبيل المجمل،و الثانى من قبيل المبيّن.

و الّذى له انس بالخطابات العرفيّه لا يشكّ فى أنّ أهل العرف يجعلون الثانى مبيّنا للأوّل، و يعيّنون به المراد من الأوّل،و لهذا حمل الفقهاء كثيرا من الأخبار المختلفه فى باب المواقيت و غيرها على ما ذكر،و إن وقع الخلاف فى بعضها إمّا لعدم إتقان هذه القاعده و إجزائها فى جميع الموارد،أو لتوهّم وجود خصوصيّه مناف لها فى بعض المقامات،إذ هذه القاعده مختصّه بالموارد الّتى لا يقترن الدليل بما تنافيها.

و أمّا إذا اقترن بما يجعله ظاهرا أو صريحا فى خلافه-كالتصريح بفوت الصلاه بفوات ذلك الوقت،أو كون الصلاه فى غيرها قضاء-فاللازم أن يحمل ما يدلّ على كون ما بعده وقتا

على المضطرّ و نحوه إن أمكن و وجد له شاهد،و إلاّ يحكم بالتعارض.

و إن لم يقترن بذلك،بل اقترن بما ظاهره وجوب إيقاع الفعل فيه،و ثبوت العقاب على مخالفته فاللازم أن يحمل على وجوب إيقاعه من ذلك الوقت،دون الحكم بفوت الصلاه بفوته،لما عرفت من عدم الملازمه بين وجوب مرتبه من الوقت و ثبوت مرتبه اخرى لها.

ثمّ لا يخفى أنّ من جعل أوقات متعدّده و إن لم يمكن تعيين المراتب و الخصوصيّات المحتمله و لكن يظهر من غير واحد من الأخبار قاعده،و هى كون الأقرب إلى أوّل الوقت هو الأفضل،و ما بعد منه أقلّ فضلا ممّا قبله،و أكثر فضلا ممّا بعده،فاللازم أن يحمل الأوقات المتعدّده الوارده على هذا الترتيب حتّى ينتهى إلى مرتبه الإجزاء المحضه،أو ما بعدها من مراتب كراهه الترك،بحسب ما يظهر من الدليل الوارد فى كلّ مقام،و ربّما ورد دليل فى خصوص بعض المقامات يدلّ على خلاف ذلك،فيؤخذ به،و يجعل مخصّصا للعموم الدالّ على فضل المسارعه،كما فى صلاه العشاء قبل غروب الشفق و بعده،و غيره مما تطّلع عليه إن شاء اللّه تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لا خلاف،و لا إشكال فى أنّه(يدخل وقت)صلاه(الظهر بزوال)تمام قرص(الشمس) عن دائره الزوال.فما فى بعض العبائر من جعل الوقت وصولها إلى الدائره المذكوره خطأ،أو مسامحه ظاهره.

و كذلك ما فى كشف الغطاء من اعتباره زوال المركز (1)،فإنّ المعتبر شرعا بشهاده العرف هو ما عرفت.و أمّا اعتبار المركز فهو عند المنجّمين خاصّه.

و وجّهه بعض الأفاضل بعد ما ذكرت له ذلك بأنّ انتصاف النهار يتحقّق بزوال المركز.

فقلت:إنّ المعتبر شرعا زوال الشمس،لا انتصاف النهار،و يلزم دخول وقت الظهر حينئذ

١- (١)) كشف الغطاء ٣:١١۶ قال فيه:الثانى:وقت الظهر،و مبدؤه:انحراف الخطّ المنصّف لقرص الشمس المنطبق على خطّ نصف النهار عنه بالميل إلى الجانب الأيمن.

تاره قبل الزوال،و تاره بعده،لأنّ انتصاف النهار الحقيقى لا يوافق الزوال دائما،بل يكون قبله،أو بعده غالبا،كما هو واضح لدى أهله.

هذا،و الفرق بين الوجهين الأوّلين أكثر من دقيقتين،و بين الوجه الأوسط و كلّ منهما نصف ذلك إذا كان مدار الشمس معدّل النهار،و كلّما زاد بعدها عنه جنوبا أو شمالا زاد التفاوت.

و بالزوال يدخل أفضل أوقاتها،و ما ورد من توقيت الظهر بما بعد الذراع أو القدمين لا ينافى ذلك،لأنّ الوجه فيه مراعاه النافله،لا عدم قابليّه الوقت للظهر،أو نقصان فى فضله، كما يظهر من غير واحده من الروايات.

(فإذا مضى منه مقدار أدائها)بحسب حال المكلّف مضى وقت الاختصاص،و دخل وقت الاشتراك،و(اشترك معها العصر)و يبقى الوقت مشتركا بينهما(إلى أن يبقى)من النهار،و هو المراد،و إن كان خلاف صريح قوله:(من المغرب مقدار أدائه)بحسب حال المكلّف أيضا(فيختصّ حينئذ هو به أيضا)و يخرج وقت الظهر عند الماتن تبعا للمنسوب إلى المشهور،و ستعرف ما فى هذه النسبه.

و ذهب الصدوقان (1)و جماعه من المتأخرين (2)إلى دخول وقت الظهرين بزوال الشمس، و هو مذهب جمع من مشايخنا،و أكثر من عاصرناه،بل قيل:إنّه المشهور عند أصحاب الأئمّه،و المتقدّمين من الأصحاب،و هو غير بعيد،بل هو الظاهر كما ستعرف.

و تحقيق المقام أنّ القائل بالاختصاص إن أراد به عدم كونه وقتا فعليّا للعصر،و عدم قابليّته لوقوع العصر فيه فعلا-لقضيّه الترتيب،فهو كذلك،و لا إشكال فيه.

و إن أراد به عدم كونه وقتا له أصلا-بمعنى عدم قابليّته لوقوع العصر فيه ذاتا،و لو مع رفع النظر عن الترتيب و مزاحمه الظهر لها-فهو غير صحيح.

١- (١)) نسبه إليهما الشهيد فى الذكرى ٢:٣٢٣ و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٢:٢٤.

٢- (٢)) نقله المرتضى عن الأصحاب فى الناصريّات:١٨٩.

لنا على الأوّل:ما ذكره الفاضل فى المختلف،و حاصله:

أنّه يلزم على تقدير الاشتراك أحد الأمرين:من التكليف بما لا يطاق،أو خرق الاجماع،لأنّ التكليف حين الزوال إمّا يقع بالعبادتين معا،أو بإحداهما[إمّا]لا بعينها، أو بواحده معيّنه،و الثالث خلاف فرض الاشتراك،فتعيّن أحد الأوّلين،على أنّ المعيّنه إن كانت هى الظهر ثبت المطلوب،و إن كانت العصر لزم خرق الإجماع.

و على الاحتمال الأوّل يلزم التكليف بما لا يطاق،و على الثانى يلزم خرق الإجماع،إذ لا خلاف فى أنّ الظهر مراده بعينها[حين الزوال]لا لأنّها أحد الفعلين (۱).

و هذا الدليل كما تراه لا مجال فى المناقشه فى صحّته،و لا فى دلالته على نفى الوقت بالمعنى الّذى عرفت،و هو عدم إمكان البعث الفعلى فى أوّل الوقت مع اشتراط الترتيب إلّا على الظهر خاصّه،و يقصر عن إثبات عدم كونه وقتا شأنيّا،و لو لا كلام ذكره بعد هذا الدليل- و إن كان ممّا تحيّرت فيه أفهام المتأخّرين-وجب حمل كلامه على الوقت الفعلى لا الأصلى الّذى لا يخفى على مثله قصوره عن إثباته،بل عدم ارتباطه به أصلا.

و مثل ذلك يجرى فى الكسوف الواقع أوّل الزوال إن يعلم عدم سعه زمان مكثه بصلاه الآيات و الظهر معا،أو حضرت جنازه أوّل الزوال،و لا يمكن تأخير الصلاه عليها لبعض الأسباب،و نظائر ذلك كثيره،و لا خلاف فى وجوب تأخير الظهر حينئذ.

فهل يظنّ بمثل الفاضل أنّه يقول بعدم صلاحيّه الوقت للظهر و يرى أنّ أوّل وقت الظهر بعد مضىّ مقدار الصلاتين،و يحكم بأنّ من نسى إحدى هاتين الصلاتين و صلّى الظهر عند الزوال وقعت صلاته حينئذ خارج الوقت؟

و أيضا هذا الدليل بعينه جار فى ما لو أخّر الظهر عن أوّل الوقت بمدّه طويله،مع أنّه لا خلاف فى الاشتراك بعد مضىّ مقدار الاختصاص،صلّى الظهر فيه أم لا.

و يجرى نظيره أيضا فى أبعاض صلاه الظهر،إذ لا يمكن الأمر بمجموع العباده فى أوّل وقت الظهر،للزوم التكليف بما لا يطاق،فلا بدّ أن يكون على سبيل التدريج،و حينئذ لو نسى السوره مثلا لزم بطلان الركوع،و هكذا،فتأمّل.

۱- (۱)) مختلف الشيعه ۲:۳۴.

و بـالجمله،فمن اللاـزم تنزيل هـذا الـدليل على الوقت بالمعنى الّـذى ذكرناه،و لو بارتكاب التأويل فى ما هو ظاهر من كلامه فى خلاف ذلك،لما عرفت من البون البعيد بينه و بين الوقت الأصلى،و انطباقه عليه بالمعنى الآخر.

ثمّ إنّ الفاضل قد استدلّ فى المختلف على عدم دخول وقت العشاء بما بعد المغرب بأنّها عباده موظّفه موقّته،فلا بدّ لها من ابتداء مضبوط،و إلاّ لزم التكليف بما لا يطاق،و أداء المغرب غير منضبط،فلا يناط به[وقت]العباده (1).

و هـذا دليل حسن جيّـد،إذ الصـلوات الخمس موقّته إجماعا،و قـد عرفت فى المقـدّمات السابقه أنّ التوقيت لازمه التعيين،و جعل فعل بعد فعل ليس له مقدار معيّن ليس من التوقيت فى شيء.

و يتمّ هـذا البرهـان بهـذا البيـان،من غير احتيـاج إلى مـا ذكره من لزوم التكليف بمـا لاـ يطاق،و من حكم من المتأخّرين بوضوح ضعفه فقد غفل عن مرامه قدّس سرّه.

و هذا البرهان جار بعينه فى المقام،إذ لا وقت مضـبوط للعصـر إلاّ الزوال،باتّفاق الأخبار،و كلمات الأصـحاب،و لا أدرى ما الّذى دعاه إلى ترك الاستدلال به،و اختيار الاشتراك،و هو ممّا يؤيّد أيضا أن يكون مراده بالوقت هنا الوقت بالمعنى الّذى نقول.

و لنا على الثانى:الأخبار المستفيضه إن لم تكن متواتره.

منها:الصـحيح عن عبيد بن زراره،قال:سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن وقت الظهر و العصر،فقال:«إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا،إلاّ أنّ هذه قبل هذه،ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» (2).

و منها:روايته الاخرى عنه عليه السّلام أيضا:«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلاّ أنّه هذه قبل هذه» (3).

1- ((1)) مختلف الشيعه 2:48.

2- ((2)) وسائل الشيعه 4:126 الباب(4)من أبواب المواقيت ح 5.

3- ((3)) وسائل الشيعه 4:130 الباب(4)من أبواب المواقيت ح 21.

و مثلها:روایه الصباح بن سیّابه،و سفیان بن السمط،و مالک الجهنی عنه علیه السّلام،و روایه منصور بن یونس عن العبد الصالح علیه السّلام (۱)،لکن بحذف الجمله الاستثنائیه فی الجمیع.

و مثلها:روایه الدعائم (۲)لکن بزیاده لفظ الظهر و العصر بعد لفظ الصلاتین.

و روی فی الفقیه عن مالک الجهنی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام مثله،و زاد فی آخره:«فإذا فرغت من سبحتک فصلّ الظهر متی ما بدا لک» (۳).و لعلّه متّحد مع روایته الاخری.

و منها:ما رواه العیّاشی عن زراره،قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن هذه الآیه أَقِمِ الصَّلاٰهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ (۴)قال:«دلوک الشمس:زوالها عند کبد السماء،إلی غسق اللیل:إلی انتصاف اللیل،فرض اللّه فی ما بینهما أربع صلوات-إلی أن قال-و إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتین،لیس نفل إلاّ السبحه الّتی جرت به السنّه أمامها» (۵).

و منها:ما رواه الشیخ و العیّاشی عن عبید بن زراره فی تفسیر الآیه،قال:«إنّ اللّه افترض أربع صلوات،أوّل وقتها زوال الشمس الی إنتصاف اللیل،منها:صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشمس إلی غروب الشمس إلاّ أنّ هذه قبل هذه،و منها:صلاتان أوّل وقتهما[من]غروب الشمس إلی انتصاف اللیل إلاّ أنّ هذه قبل هذه» (۶).

و منها:ما رواه فی الفقیه فی الصحیح عن أبی جعفر علیه السّلام قال:«إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان الظهر و العصر،فإذا غابت الشمس فقد دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخره» (۷).

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۲۸-۱۲۷ الباب(۴)من أبواب المواقیت ح ۱۱-۱۰-۹-۸.

۲- (۲)) دعائم الاسلام ۱:۱۳۷.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۱۳۳ الباب(۵)من أبواب المواقیت ح ۷.

۴- (۴)) الاسراء:۷۸.

۵- (۵)) التفسیر للعیّاشی ۳:۷۱.

۶- (۶)) وسائل الشیعه ۴:۱۳۵ الباب(۱۰)من أبواب المواقیت ح ۴.التفسیر للعیّاشی ۳:۷۳.

۷- (۷)) الفقیه ۱:۱۴۰ ح ۶۴۸.

و منها:مكاتبه بعض أصحابنا الّتى رواه الشيخ عن سعد بن عبد اللّه،عن محمّد بن [أحمد بن]يحيى،و فيها:فكتب عليه السّلام:«لا القدم و لا القدمين،إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاه» (١).

و منها:ما رواه فى الكافى عن إسماعيل مهران،قال:كتبت إلى الرضا عليه السّلام:ذكر أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر،و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخره إلاّ أنّ هذه قبل هذه فى السفر و الحضر،و أنّ وقت المغرب إلى ربع الليل.

فكتب عليه السّلام:«كذلك الوقت،غير أنّ وقت المغرب ضيّق،و آخر وقتها ذهاب الحمره،و مصيرها إلى البياض فى افق المغرب» (٢).

إلى غير ذلك من الروايات الّتى تركنا ذكرها لاحتمال اتّحادها مع المذكورات،و إن اختلف الأسانيد.

و استدلّ أيضا على ذلك بروايه زراره،قال:قلت لأبى جعفر عليه السّلام:بين الظهر و العصر حدّ معروف؟فقال:«لا» (٣).

و هذا يصلح مؤيّدا لا دليلا،إذ لعلّ المراد أنّه ليس بينهما حدّ محدود بالإظلال و نحوها كما فى سائر الفرائض،بل الحدّ بينهما مختلف بحسب أداء الظهر،فينطبق حينئذ على الوجه المشهور فى القول الآخر.

و بالجمله،فهذه الأخبار الكثيره،أمّا أسانيدها:ففى غايه الاعتبار،فيها الصحاح و غيرها،و قد رويت فى الكتب المعتبره،و اعترف أعاظم الأصحاب حتّى من يذهب إلى القول الآخر باعتبارها،و ناهيك شهاده مثل الفاضلين بذلك فى المعتبر (۴)و المنتهى (۵)،و تشديدهما على ابن إدريس لأجل انكاره لها،و تشديدهم سهام الطعن إليه،على أنّ كلام

١- ((١)) وسائل الشيعه ۴:١٣۵ الباب(۵)من أبواب المواقيت ح ١٣.

٢- ((٢)) وسائل الشيعه ۴:١٨۶ الباب(١٧)من أبواب المواقيت ح ١۴.

٣- ((٣)) وسائل الشيعه ۴:١٢۶ الباب(۴)من أبواب المواقيت ح ۴.

۴- ((۴)) المعتبر ٢:٣۴.

۵- ((۵)) منتهى المطلب ۴:۵۵.

ابن ادريس غير ظاهر فى الطعن على ثبوت هذه الأخبار،بل وصفه المحصّلين من الأصحاب بأنّهم يأخذون المعانى لا الألفاظ (۱)يدلّ على أنّه يقول بوجوب التأويل بعد تسليم ثبوتها و ظهورها.

و من المكاتبه المتقدّمه يظهر أنّ هذه الأخبار كانت مشهوره فى زمان الأئمّه،و لعلّ فى جوابه ثمّ تقرير لها،و شهاده بصحّتها.

و كذلك مكاتبه عبد اللّه بن محمّد،قال:كتبت إليه-أى الرضا عليه السّلام،و الراوى هو الحضينى ظاهرا-جعلت فداك،روى أصحابنا عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام أنّهما قالا:

«إذا زالت الشمس[فقد]دخل وقت الصلاتين» (۲).

و أمّا دلالتها:فظهور صراحتها مغن عن البيان،و لعمرى إنّ القائل بالاشتراك لو حاول التعبير عن مذهبه بعباره صريحه موجزه لم يجد بدّا منها،و لا معدّلا عنها،و فى الجمله الاولى تصريح بدخول الوقت،و فى الجمله الاستثنائيه-الّتى اشتملت جمله منها عليها-دفع لما يتوهّمه القائل بالاختصاص من المنافاه بين وجوب الظهر قبل العصر و دخول وقت العصر بدخول وقت الظهر،و بيان لأنّ قضيّه اشتراط الترتيب لا ينافى دخول الوقت،بألطف تعبير و أحسن بيان،فهى مع كونها فى أقصى درجات الصراحه،فى الغايه القصوى من الإيجاز و الفصاحه،مشتمله على فوائد مهمّه شاهده بصدورها عن معادن العصمه.

ثمّ إنّه قد وقع التعبير فى أكثر الأخبار المتقدّمه بدخول وقت الصلاتين،و فى بعضها بدخول الوقتين،و معناهما واحد،إذ الثانى من باب لحاظ التعدّد فى الوقت باعتبار تعدّد الموقّت،و لا يلزم منه المجاز-كما توهّم-كما يظهر بالتأمّل.

و كلتا العبارتين فى الصراحه كما عرفت،و لهذا قال المحقّق:فيجب الاعتبار بالتأويل (۳).و قد اختلف آرائهم فى ذلك:

۱- (۱) كتاب السرائر ۱:۲۰۰.
۲- (۲) وسائل الشيعه ۴:۱۴۸ الباب(۸)من أبواب المواقيت ح ۳۰.
۳- (۳) المعتبر ۲:۳۵.

فأوّلها بعضهم بأنّ المراد دخول الوقتين على سبيل التوزيع،و هذا هو التناقض الصريح، إذ معنى التوزيع عدم دخول الوقت للثانى،و هو نقيض دخول الوقت له،كما هو ظاهر

و أوّلها بعضهم بأنّ المراد دخول وقت المجموع لا الجميع،و هذا هو التكلّف البعيد،فإنّه لا يحسن إلاّ إذا كان للهيئه المجموعيّه عنوان واحد،وجهه اتّحاد،كأجزاء الصلاه الواحده،و أين ذلك من عبادتين مستقلّتين كما هو مفروض المقام،على أنّ هذا التأويل لا يجرى فى الروايه المشتمله على لفظ«جميعا»،بل و لا فى الروايات الّتى عبّر فيها بدخول الوقتين إلاّ بمزيد تكلّف.

و قد ذكر شيخنا الفقيه فى المصباح أنّ الأخبار المشتمله على الاستثناء يجعلها كالنصّ فى أنّ موضوع القضيه كلّ واحده من الصلاتين،لا المجموع من حيث المجموع هو كذلك (۱)

و إن كان إلزام الخصم بذلك لا يخلو عن صعوبه،لأنّه مبنيّ على كون الجمله الاستثنائيّه لبيان اشتراط الترتيب،و هو و إن كان كذلك و لكنّ الخصم لا يسلّم ذلك،بل يجعل المراد منها كون وقت هذا قبل هذا،كما ستعرف من محتمل كلام المحقّق،و صريح الماتن.

و أوّلها المحقّق بأنّه لمّا لم يكن للظهر وقت مقدّر،بل أيّ وقت فرض وقوعها فيه أمكن وقوع الظهر فى ما هو أقلّ منه،و أمكن وقوع العصر فى أوّل الوقت إلاّ ذلك القدر،فلقلّه الوقت و عدم ضبطه كان التعبير فيه بما ذكر من ألخص العبارات و أحسنها،انتهى ملخّصا (۲)

و ظاهر أنّه لا يتمّ إلاّ بدعوى المجاز بعلاقه المشارفه و نحوها،من غير قرينه عليه، و لا داع إليه،إلاّ توهّم منافاتها لمرسله داود،و ستعرف الكلام فيها،إن شاء اللّه تعالى.

على أنّ ذلك مناف لما عرفت فى المقدّمات من معنى الوقت،و لا يتمّ إلاّ على أضعف الآراء للقائلين بالاشتراك.

ثمّ إنّ الماتن فى كتابه الكبير أخذ هذا الوجه من المعتبر،و زاد قبله جمله اخرى،و هى:

إنّ التعبير بدخول الوقتين معا بزوال الشمس قد لا ينافى الاختصاص بعد فرض كون العصر

۱- (۱)) مصباح الفقيه ۹:۱۰۵.

۲- (۲)) المعتبر ۲:۳۵.

متّصله بها مترتّبه عليها،كاتّصال الركعه الثانيه بالاولى،خصوصا و لا وقت لها محدود،كما نطق به خبر الفضل السابق[بل]و خبر زراره (1).

ثمّ نقل الروايه الّتى ذكرناها مؤيّده لأخبار الاشتراك،ثمّ قال:«كما أنّه ليس للظهر وقت معيّن»،ثمّ نقل عباره المعتبر مع تغييرات فى العباره (2)،و لم يظهر لى ما قصده رحمه اللّه من ذلك، فهل زعم إجمالا فى كلام المحقّق فأراد توضيحه،أو رأى فيه نقصانا فأراد إتمامه،أو أراد بيان وجه آخر غير ما ذكره المحقّق؟

و على كلّ حال لم يظهر لنا مراده من ترتّب العصر على الظهر،و لا معنى اتّصالها بها،فإن أراد بترتّبهما اشتراط وقوع الظهر قبلها فهو مسلّم،و لكن ذلك لا يصحّح صحّه إطلاق دخول وقت المشروط بمجرّد دخول وقت الشرط،فهل يصحّح أحد قول القائل لغلام بلغ مستهلّ شوّال:«إنّه قد دخل عليك وقت صوم شهر رمضان»يريد به القابل بمجرّد حصول شرطه و هو البلوغ؟

و إن أراد بذلك ترتّب وقت العصر على انقضاء فعل الظهر ففساده أظهر،إذ لا يصحّح أحد قول القائل:إذا طلع الفجر دخل وقت الإمساك و الإفطار،أو دخل الوقتان لهما.

و إن أراد به اتّصال الوقتين فيردّه النقض الأخير و أشباهه،و مقتضى تشبيه اتّصال العصر بالظهر باتّصال الركعه الثانيه بالاولى أن يكون مراده الاتّصال الخارجى،و فساده أظهر،و مع ذلك كلّه تشبيه عبادتين مستقلّتين أمر بهما بأمرين تعيينيّين بجزئين لعباده واحده لم يتعلّق الأمر بهما إلاّ فى ضمن الكلّ و لا يجوز الفصل بينهما و يلزم اتّصالهما فى غايه السماجه.

و ذكر فى المعتبر لتأويل هذه الأخبار وجها آخر،و هو أنّ الحديث تضمن«إلاّ أنّ هذه

۱- (۱)) جواهر الكلام ۷:۸۷.
۲- (۲)) جواهر الكلام ۷:۸۷ من قوله:بل أىّ وقت الفرض،إلى قوله:من ألخص العبارات و أحسنها.فإنّه مأخوذ من المعتبر.

قبل هذه»و ذلک یدلّ علی أنّ[المراد]بالاشتراک ما بعد وقت الاختصاص (۱).و هذا بظاهره کما تری.

و أوّله فی المصابیح (۲)بأنّ الجمله بتقدیر الوقت،فیکون المراد:إلاّ أنّ هذه قبل وقت هذه.

و فیه مضافا إلی أنّه فی غایه البعد،یلزمه وقوع التهافت الصریح بین المستثنی و المستثنی منه.

و أیضا لو قدّر ذلک فی موضع واحد منها اختلّ المعنی،و لزم منه ما لا یقول به أحد،و إن قدّر فی موضعین لزم منه عدم دخول وقت العصر إلاّ بانقضاء وقت الظهر و لا یقول به أحد أیضا،إلاّ أن یقدّر معه لفظ الأوّل،أو الابتداء،أو نحوهما،و لا ریب فی قبح هذا المقدار من التقدیر،مضافا إلی لزوم اللّغویه فی الکلام،إذ لا ثمره مهمّه فی معرفه کون أوّل وقت الظهر قبل وقت العصر فی الجمله من غیر تعیین لذلک.

و بالجمله،هذا التفسیر لهذا التأویل بعید صدوره عن مثل المحقّق،و من الواضح کون الجمله المذکوره مسوقه لبیان الترتیب،فکیف یخفی علی مثله؟و کیف یجعلها بتقدیر الوقت؟مع أنّه قدّس سرّه استدلّ بهذه الأخبار بعینها فی المعتبر أیضا علی وجوب الترتیب بین الظهرین و العشائین (۳).

فالأولی حمل کلامه علی کون الوقت الفعلی للعصر بعد الظهر بالمعنی الّذی ذکرناه و نوضحه قریبا-إن شاء اللّه تعالی-فحینئذ تتمّ الاستفاده المذکوره من الروایه،إذ لا إشکال فی أنّ الترتیب موجب لتخصّص الوقت الفعلی أوّل الزوال بالظهر فی الغالب.

و هذا و أشباهه من کلماتهم ممّا یوجب الظنّ بکون محطّ الکلام هو الوقت بالمعنی الّذی ذکرناه.

و لو لا تصریح الفاضلین فی مسأله من أکمل العصر ثمّ ذکر أنّ علیه الظهر بالتفصیل بین

۱- (۱)) المعتبر ۲:۳۵.

۲- (۲)) مصابیح الأحکام:لآیه اللّه بحر العلوم السیّد محمد مهدی الطباطبائی،مخطوط.راجع:الذریعه ۲۱:۸۲.

۳- (۳)) المعتبر:۲:۴۱.

وقوع العصر فى أوّل وقت الظهر و غيره (۱)،لكان اللازم القطع بذلك،و الحكم بعدم الخلاف بين الأصحاب إلاّ من جماعه من المتأخّرين.

ثمّ إنّ بعض المعاصرين زعم أنّ هذه الأخبار وارده فى مقام الردّ على العامّه،و نفى الوقت الّذى يثبتونه للعصر،و لذلك جزم بالاختصاص،و زعم أنّ المسأله واضحه لا يحتاج إلى التطويل فى توجيه الأخبار المتقدّمه،و تعجّب ممّن فعل ذلك.

و ينبغى أن يقال له:إنّ ذلك لو فرض تسليمه لكان ينبغى أن يقتصر فى النصوص على نفى ذلك فقط،أو مع بيان الوقت كما هو الواقع،لا أن يبيّن فيها ردّ العامّه بما هو ظاهر أو صريح فى ما يخالف العامّه و الخاصّه معا،إلاّ أن يقول:إنّ لها توجيها،فحينئذ وقع فى ما هرب منه،و احتاج إلى تلك التوجيهات الّتى تعجّب ممّن ذكرها،أو إلى أمثالها.

و بالجمله،مجرّد كون الأخبار فى مقام الردّ على العامّه لا يغنى عن التوجيه،و صاحب هذا الكلام قد استراح من حيث تعب الكرام.

هذا،و قد استدلّ على المختار بظاهر قوله تعالى: أَقِمِ الصَّلاٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ (۲)و بعدّه أخبار لا تخلو دلالتها عن الخفاء،و فى ما مرّ كفايه عنها.

استدلّ القائل بالاختصاص بوجوه:

أوّلها:الدليل العقلى الّذى تقدّم نقله عن العلاّمه،و قد عرفت الكلام فيه.

ثانيها:-و هو أقواها-مرسله داود بن فرقد،عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر[حتّى يمضى]مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات،فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات،فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر،و بقى وقت العصر حتّى تغيب الشمس (۳)،و إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى

۱- (۱)) شرائع الإسلام ۱:۷۶ و ارشاد الأذهان(المطبوع مع غايه المراد)۱:۹۷.

۲- (۲)) الاسراء:۷۸.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۴:۱۲۷ الباب(۴)من أبواب المواقيت ح ۷.

ثلاث ركعات،فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخره حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات،فإذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب،و بقى وقت العشاء الآخره إلى انتصاف الليل» (۱).

قالوا:أمّا ضعفها:فمجبور بالشهره.و قال الشيخ قدّس سرّه فى كتابه:إنّ سندها إلى الحسن بن فضّال صحيح،و بنو فضّال ممّن أمرنا بالأخذ بكتبهم و رواياتهم (۲).

و أمّا دلالتها:فهى عندهم صريحه،و لذا جعلوها مبيّنه للأخبار المتقدّمه بعد الحكم عليها بالإجمال،أو مع تسليم ظهورها فى الاشتراك حملوها على المرسله حملا للظاهر على الصريح.

و منهم من قال:إنّ تلك الأخبار مطلقه،و هذه مقيّده لها،و يظهر من الشيخ قدّس سرّه أنّ تلك الأخبار عمومات تخصّص بهذه المرسله (۳).

قلت:أمّا جبر ضعفها بالشهره:فالشهره لا تكون جابره إلاّ إذا علم الاستناد إليها،و هو فى المقام غير معلوم،بل الظاهر أنّ الّذى دعاهم إلى القول بالاختصاص هو الدليل العقلى،و لهذا جعل فى المدارك هذه المرسله مؤيّده للدليل العقلى (۴).

و يظهر من التحرير أنّ اعتماده عليها لأجل إعتضادها بالدليل العقلى (۵)الّذى عرفت حاله.

هذا كلّه بناء على كون المراد من الشهره الجابره هى الشهره فى الفتوى،و أمّا بناء على المختار عند المحقّقين-من أنّ المراد منها الشهره بحسب الروايه،و تكرّر نقلها فى الاصول- فلا إشكال فى شهره الأخبار المتقدّمه،و شذوذ هذه المرسله،لأنّا لم نظفر على من رواها إلاّ الشيخ عن كتاب سعد بن عبد اللّه.

على أنّ مطابقتها مع الشهره فى الفتوى أيضا ممنوعه كما ستعرف قريبا.

ص:۳۸۳

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۸۴ الباب(۱۷)من أبواب المواقيت ح ۴.

۲- ((۲)) كتاب الصلاه للشيخ الأعظم الأنصارى ۱:۳۶.

۳- ((۳)) كتاب الصلاه ۱:۳۹.

۴- ((۴)) مدارك الاحكام ۳:۳۶.

۵- ((۵)) تحرير الأحكام الشرعيّه ۱:۱۷۸.

و أمّا ما ذكر الشيخ أوّلا:ففيه أنّ صحّه السند إلى ابن فضّال غير معلوم،بل السند إليه من معضلات الأسانيد.و بيان ذلك مع رعايه الاختصار أنّ هذه الروايه قطعها الشيخ قدّس سرّه فى التهذيب،فروى القطعه الاولى هكذا:سعد[بن عبد اللّه]،عن أحمد بن محمّد بن عيسى، و موسى بن جعفر بن أبى جعفر،عن أبى طالب عبد اللّه بن الصلت.

و القطعه الثانيه هكذا:سعد بن عبد اللّه،عن أحمد بن محمّد بن عيسى،و موسى بن جعفر،عن أبى جعفر،عن أبى طالب عبد اللّه بن الصلت (۱).

و يكون السند على الأوّل صحيحا،و إن كان موسى بن جعفر بن أبى جعفر مجهولا-لم نجد له ذكرا فى كتب الرجال،و لكن وجود ابن عيسى بدلا منه يغنى عنه.

و لكنّ الظاهر وقوع التحريف فيه،بل الصحيح الأخير،لتكرّره هكذا فى الاستبصار (۲)، و عليه لا يعرف أبو جعفر الّذى وقع بين أحمد و موسى و بين أبى طالب،و كون الراوى عنه أحمد قرينه على أنّه البزنطى،و لكن يبعّده روايته عن أبى الصلت،فإنّه غير معهود،بل المعهود،العكس كما فى غير موضع من التهذيب،و قد نبّه عليه العلاّمه البحرانى فى التنبيهات (۳).

و أمّا ما ذكره ثانيا:فعجيب،إذ غايه ما دلّت عليه الروايه الآمره بأخذ كتبهم عدم مانعيّه فساد مذهبهم عن الأخذ برواياتهم،و أنّ ذلك غير قادح فى وثاقتهم،لا أنّه يلزم الأخذ بجميع رواياتهم و لو نقلوها عن دجّال خبيث،و أنّ روايتهم للحديث رافع لاشتراط الوثاقه عن جميع من رووا عنه و لو بالوسائط،و يكون حالهم أرفع من حال الإماميّ العدل؛ فلو نقل أحمد بن فضّال روايه عن أحد الدجّالين قبلت روايته،و ترد لو نقل الإماميّ الثقه

ص:۳۸۴

۱- (۱)) تهذيب الاحكام ۲:۳۰-۲۶،۳۳-۲۱ و السند فى كلا الموضعين ورد على النحو الثانى.

۲- (۲)) الاستبصار ۱:۲۶۱ باب ۱/۱۴۸.

۳- (۳)) قال فى الذريعه ۴:۴۴«تنبيه الأريب و تذكره اللبيب فى إيضاح رجال التهذيب»للعلاّمه التوبلى السيّد هاشم بن سليمان بن اسماعيل الكتكانى البحرانى،و هو كتاب مبسوط فى شرح أسانيد«التهذيب»و بيان أحوال رجاله،و لاحتياجه إلى التهذيب و التنقيح هذّبه الشيخ حسن الدمستانى و سمّاه«انتخاب الجيّد من تنبيهات السيّد»و هو انتخاب هذا الكتاب لا كتاب الفقه له الموسوم بالتنبيهات.

روایه اخری عن ذلک الدجّال بعینه ممّا لا یکون أبدا،و لکنّ الشیخ قدّس سرّه یکرّر ذلک فی مواضع من کتبه،و کانّه رأی کلام بعض العلماء فی أصحاب الإجماع،فجعل المقام نظیر ذلک، و الحقّ عدم صحّه ذلک أصلا هناک،و وجود الفرق بینه و بین المقام،و لتحقیق ذلک محلّ آخر.

و أمّا الکلام فی دلالتها:فقد عرفت فی المقدّمات أنّ الوقت کثیرا مّا یطلق علی الوقت الفعلی،و هو المتبادر منه متی لم یحدّد بمعیّنات الأزمنه،و بما جرت العاده علی تحدید الأوقات به کالطلوع و الغروب و الإظلال و نحو ذلک،بل حدّد بالأفعال و نحوها کما فی هذه المرسله و سائر الأخبار الّتی حدّدت الفرائض فیها بأداء النوافل و نحوها،لا سیّما إذا لم یکن لها مقدار معیّن یمکن ضبطه،فإنّک قد عرفت فی المقدّمات أنّ تعیّن المقدار شرط فی حقیقه التوقیت،و التوقیت بغیره یکون ظاهرا فی شرطیّه تقدّم فعل علیه و نحوه،و إنّما یطلق علیه الوقت لتمکّن المکلّف بعده من إتیان الفعل فعلا،دون ما قبله،فالزمان الّذی هو بعد حصول الشرط صالح لوقوع الفعل فیه فعلا،و لهذا سمّیناه فی الموقّتات المشروطه بالوقت الفعلی،دون الزمان الّذی لم یحصل الشرط فیه،و لهذا سمّیناه بالوقت الأصلیّ.

و الأمثله العرفیّه لکلا القسمین فی غایه الکثره،و کذلک الأمثله الشرعیّه.

فمن قبیل الأوّل:الأوقات الثلاثه للفرائض الخمس،و من قبیل الثانی:الأخبار العاده فی تحدید العصر و العشاء بفعل الظهر و المغرب.

ثمّ إنّه لا إشکال فی أنّ الوقت المبحوث عنه فی المقام-و هو الّذی یترتّب علیه الأداء و القضاء و نحوهما من الأحکام-هو الوقت الحقیقی،و هو إن لم یکن مشروطا بشیء یکون فعلیّا من أوّله کالظهر،و إن کان مشروطا بشیء لا یکون فعلیّا إلّا بعد حصوله.

إذا عرفت ذلک-و لا أظنّک ترتاب فیه إن أنصفت لدی المناظره،و استعملت الإنصاف لا المکابره-فاعلم أنّ تحدیده وقت الظهر بالزوال فی المرسله هو الوقت الأصلیّ،لوقوع التحدید فیه بمعیّنات الأزمنه،و بما جرت العاده فی تحدیدها به،و هو فعلیّ،لعدم اشتراطه بتقدّم شیء علیه،و تحدیده للعصر هو الوقت الفعلی بقرینه الاشتراط،و تحدیده بمقدار فعل لا مقدار معیّن له.

و لا ـ يتوهّم أنّ اللازم من ذلك تعدّد معنى الوقت فى الفرضين المنافى لاتّحاد السياق؛لأنّ المراد من الوقت فى المرسله-فى الفرضين-هو الوقت الفعلى،و إنّما استفدنا الأصليّه للظهر بما عرفت،فهو فعلىّ أصلىّ معا.

و إنّما خصّ مقدار الأربع بالذكر مع أنّ الوقت الفعلى لا يحصل إلاّ بوقوع شرطه،لأنّه المقدار الّذى لا يمكن وقوع الظهر فيه لعامّه المكلّفين إلاّ ـ فى فرض نادر،و هو صوره السهو الّتى ليست المرسله ناظره إليها قطعا،فقبل مضىّ ذلك المقدار لا يمكن البعث الفعلى إلى العصر،بخلاف ما بعده فإنّه يمكن ذلك لإمكان وقوع الفعل فيه.

و إطلاق الوقت بهذا المعنى شائع فى الأخبار،كما فى روايه مسمع:«إذا صلّيت الظهر دخل وقت العصر» (۱).و مرسله الفقيه:«إذا صليّت المغرب دخل وقت العشاء الآخره» (۲)

و ظاهرهما دخول الوقتين للاخريين بالفراغ من الأولين مطلقا،مثلّهما فى أوّل الوقت أو بعده،و تقييدهما بأوّل الوقت لا دليل عليه،فهو منفىّ بالإطلاق،و عليه لا يكون الوقت فيهما إلاّ الفعلى،إذ لا خلاف فى عدم توقّف الوقت الأصلىّ على فعل الاوليين.

و من الغريب غفله صاحب المستند عن ذلك،و استدلاله بهما على الاختصاص (۳)مع أنّهما على خلاف ذلك أدلّ.

و مثل ذلك وارد فى تحديد الظهرين بجعلهما بعد الفراغ من النافله،طوّل أو قصّر،نحو صحيح ابن أبى منصور:«إذا زالت الشمس و صلّيت سبحتك[فقد]دخل وقت الظهر» (۴).

و بمثل ذلك عبّر الشيخ فى التهذيب،فقال:«إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر إلاّ لمن يصلّى النافله السبحه،و هى تختلف باختلاف المصلّين،فمن صلّى بقدر ما تصير الشمس

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۳۲ الباب(۵)من أبواب المواقيت ح ۴.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۱۸۴ الباب(۱۷)من أبواب المواقيت ح ۲.

۳- (۳)) مستند الشيعه ۴:۲۲-۲۳.

۴- (۴)) وسائل الشيعه ۴:۱۳۳ الباب(۵)من أبواب المواقيت ح ۸.

بقدر قدم فذلک وقته،و من صلّی علی ذراع فکذلک» (۱)،إلی آخر کلامه.

و لا إشکال فی دخول وقت الظهر لعامّه المکلّفین بمجرّد الزوال،صلّی النافله أو ترکها، أطال وقتها أو قصّر،فلا إشکال فی کون المراد من الوقت ما عرفت،بل الأمر هنا أوضح،إذ العصر لا یمکن الإتیان به إلاّ بفعل الظهر،فیختصّ الوقت الفعلی بما بعده،دون النوافل مع الفرائض،فإنّهما مستحبّ و واجب،کلّ منهما مستقلّ فی الطلب،و لکن لمّا کانت النافله مطلوبه فورا،أو صحّته مشروطه بتقدّمها علی الفریضه علی تقدیر الجمع،أوجب تقیید الوقت الفعلی للفرضین بما بعدهما؛لأنّ الآمر مع إرادته الفعلین کذلک-أی أحدهما فورا،أو مقدّما علی الآخر-لا یمکنه البعث علی الثانی إلاّ بعد الأوّل،و إن کان أحدهما مستحبّا،و کلّ منهما غیر مشروط بالآخر،ففی صوره الاشتراط بطریق أولی.

و بهذا یظهر لک قوّه کون ذلک مراد أکثر الأصحاب لا سیّما المتقدّمین منهم،و حینئذ ینحصر الخلاف بجماعه من المتأخّرین الّذین نعلم أنّه ما دعاهم إلی الاختصاص إلاّ توهّم الشهره.

و بما عرفت ینعکس الأمر،و یکون المشهور هو الاشتراک،و یطابقه نقل السیّد المرتضی ذلک عنهم (۲)و یؤیّده اعتراف المحقّق فی المعتبر بأنّ أخبار الاشتراک قد رواها فضلاء الأصحاب،و أفتوا به (۳).

ثمّ نقول:إنّه قد وردت روایات کثیره مصرّحه بعدم دخول الوقت بمجرّد الزوال،و تحدید وقته بما بعده من الزمان،کصحیح الفضلاء الستّه،قالوا:قال أبو جعفر و أبو عبد اللّه علیهما السّلام:«وقت الظهر بعد الزوال قدمان» (۴).

و فی الصحیح عن إسماعیل بن عبد الخالق،قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن وقت الظهر؟

۱- (۱)) تهذیب الاحکام ۲:۲۴.

۲- (۲)) المسائل الناصریّات:۱۸۹.

۳- (۳)) المعتبر ۲:۳۵.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۱۴۱ الباب(۸)من أبواب المواقیت ح ۲-۱.

فقال:«بعد الزوال بقدم أو نحو ذلک،إلّا فی یوم الجمعه[أو فی السفر]فإنّ وقتها إذا زالت» (۱).

و موثّق سعید الأعرج عنه أیضا:سألته عن وقت الظهر أهو إذا زالت الشمس؟فقال:

«بعد الزوال بقدم» (۲)إلی غیر ذلک ممّا لیس هنا محلّ نقله.

و الجمیع ظاهر فی عدم دخول الوقت إلّا بعد مضیّ مقدار من الزوال،ظهور المرسله فی ذلک،بل أزید،و الأصحاب فهموا منها أنّ ذلک إنّما وقع لمکان النافله،و لم یخطر ببال أحد منهم طرح هذه الأخبار،و لا تخصیص أصل الوقت بذلک،بل الجمیع فهموا منها ما عرفت، و أصابوا فی ذلک-قدس اللّه أرواحهم-فهلاّ سمحت خواطرهم بمثل ذلک فی مرسله واحده بأن یجعلوا تخصیص العصر بما بعد مقدار الظهر لمکان الظهر،فإذا کانت النافله الّتی هی من المستحبّات توجب مراعاتها التصریح بعدم دخول وقت الفرض الواجب إلّا بمضیّ مقدارها أفلا توجب مراعات واجب کصلاه الوسطی-الّتی هی أفضل الخمس الّتی هی أفضل العبادات العملیّه أجمع-التصریح بتأخّر العصر لأجلها؟

ثمّ نقول:إنّک قد عرفت فی المقدّمات أنّ لفظ الوقت حیث ورد مجرّدا عن القرینه لا یفهم منه إلّا القدر المشترک بین جمیع المراتب،بمعنی کون الفعل فیه أداء لا قضاء،و هو صریح فی ذلک،إذ لا معنی للوقت إلاّ ما جاز وقوع الفعل فیه،فأخبار الاشتراک صریحه فی ذلک بعد ما عرفت صراحه لفظ الدخول،و کون المرسله معارضه لها متوقّف علی کون المراد منه هو الوقت الّذی استعمل فیه لفظ الوقت فی تلک الأخبار،و هذا ممّا لا یدلّ علیه اللفظ،فیؤخذ بهما معا،لما مرّ بیانه.

و من المحتمل أن یکون المراد منه فی المرسله وقت بعض مراتب الفضل،و المانع یکفیه الاحتمال،و علی المستدلّ إثبات خلافه.

ثمّ إنّه یظهر من بعض الأخبار أنّ بعد مضیّ مقدار من الزوال له نحو اختصاص بالعصر،

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۴۴ الباب(۸)من أبواب المواقیت ح ۱۱ و فیه:قال وقتها حین تزول.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴:۱۴۵ الباب(۸)من أبواب المواقیت ح ۱۷.

و إن صحّ الظهر فيه،كقول الصادق عليه السّلام:«لئن اصلّى الظهر فى وقت العصر أحبّ إلىّ من أن اصلّى قبل أن تزول الشمس،فإنّى إذا صليّت قبل أن تزول[الشمس]لم تحسب لى،و إذا صليّت فى وقت العصر حسبت لى» (۱).

و قوله عليه السّلام لسماعه بن مهران:«إيّاك أن تصلّى قبل أن تزول،فإنّك إن تصلّى فى وقت العصر خير لك من أن تصلّى قبل أن تزول» (۲)إلى غير ذلك.

و من المحتمل قريبا أن يكون المراد بدخول وقت العصر فى المرسله هذا الوقت الّذى له نحو اختصاص بالعصر الّذى أطلق عليه فى هذه الأخبار وقت العصر خاصّه،و إن صحّ وقوع الظهر فيه أيضا،و لأجله اطلق عليه وقت الفرضين.

و بالجمله،فالوقت فى المرسله ظاهر فى المعنى الّذى ذكرناه،و مع التنزّل فلا أقلّ من احتماله ما عرفت،و مع ذلك كيف يقول بعض من قارب عصرنا (۳):«إنّ أخبار الاشتراك محتمله للمعنيين،و هذه صريحه،فلتحمل عليها».ثمّ لم يقنع بذلك حتّى ادّعى صراحه روايه مسمع المتقدّمه فى ما توهّمه،و صراحه أخبار آخر اعترف الماتن و غيره بعدم دلالتها أصلا.

و أعجب الكلّ دعواه صراحه ما دلّ على تعيّن العصر لدى المزاحمه آخر الوقت،على أنّك تعرف قريبا أنّ هذا الحكم لا إشكال فيه،غايته أنّ القائل بالاختصاص يعلّله بخروج وقت الظهر،و القائل بالاشتراك يجعله من باب الأهمّيّه لدى التزاحم.

و هذا العالم استدلّ بما لا يدلّ على أزيد من أهمّيّه العصر آخر النهار على عدم دخول وقت العصر أوّل الزوال،و يدّعى مع ذلك صراحتها فى ذلك،فكأنّه رأى أنّ بعض أرباب الكتب ذكرها دليلا على اختصاص العصر بآخر النهار،فأراد الزياده عليهم،فجعلها صريحه فى اختصاص الظهر بوسط النهار.

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۶۸ الباب(۱۳)من أبواب المواقيت ح ۸.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۱۶۸ الباب(۱۳)من أبواب المواقيت ح ۶.

۳- (۳)) هو الفقيه المتبحّر السيّد على الطباطبائى آل بحر العلوم قدّس سرّه فى برهان الفقيه.

و لعلّه استدلّ بها لزعمه عدم القول بالفصل،و هو ممنوع عند القائل بالاختصاص،و على فرضه فكيف يثبت بذلك صراحه اللفظ؟

هذا تمام الكلام مع من قدّم المرسله لأجل الصراحه.

و أمّا ما تقدّم عن الشيخ قدّس سرّه من كونها مخصّصه لأخبار الاشتراك:فلم يظهر لى بعد معناه،و لعلّه يريد بالخصوص غير معناه المصطلح،أو أنّه جعل التثنيه فى قوله:«دخل الوقتان»كالعامّ،و إخراج أحد فرديه كالخاصّ،فليتأمّل،فإنّه بعيد من مثله.

و كذلك دعوى التقييد على ما قرّره صاحب المستند،و الأولى نقل كلامه بألفاظه،فإنّ فيه مواضع للإشكال لم يظهر لنا مراده إلى الآن،قال:

«و بما ذكرنا يقيّد إطلاق نحو قولهم:«إذا زالت الشمس دخل الوقتان»إذ المراد إمّا أنّ بعد الزوال يتحقّق الوقتان،أو أنّه إذا زالت الشمس دخل أوّل وقتى الصلاتين.و كلّ منهما أعمّ من كون الوقتين على سبيل التشريك أو الترتيب،إذ كون قطعه من الوقت وقتا لشيئين أعمّ من تشريكهما أو ترتيبهما،و بهذا يندفع ما يتوهّم من أنّ التعارض بالتساوى،دون الإطلاق و التقييد» (1)انتهى.

و الناظر إذا عرف بالتأمّل معنى هذا الكلام و ما أراده من هذه الأقسام فالجواب موكول إليه.

و يمكن أن يتكلّف لتصوّر الإطلاق و التقييد فى المقام بأنّ أخبار الاشتراك تدلّ على أنّ جميع ما بعد الزوال وقت للعصر،و المرسله تقيّد ذلك الإطلاق بخصوص ما إذا خصّ منه مقدار أربع.

و لكن فيه ما لا يخفى،إذ أخبار الاشتراك لا تعرّض فى أكثرها لبيان ذلك،بل تدلّ على دخول الوقت بمجرّد الزوال،و هذا المعنى هو الّذى تنفيه المرسله على ما فهموا منها،و ما اشتمل منها على قوله:«ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس»جمله اخرى أجنبيّه عن المقام،و إن كانت نافعه لإثبات الاشتراك فى آخر الوقت.

و بالجمله،أخبار الاشتراك مصرّحه بدخول الوقتين بمجرّد الزوال،و الدخول أمر

١- (١)) مستند الشيعه ٤:٢٣-٢۴.

واحد لا أفراد له حتّى يقيّد أو يخصّص،و المرسله تنفى ذلک،و دلالتها على بقاء وقت الإشتراک خارج عن محلّ الکلام.

و یمکن تقریر الإطلاق بوجه آخر،و هو أنّ أخبار الاشتراک لا تدلّ إلّا على أنّ زوال الشمس وقت للصلاه،و ذلک لا ینافی اشتراطه بأمر آخر،و هو مضیّ مقدار الأربع منه.

و هذا و إن لم یکن إطلاقا اصطلاحیّا و لکنّه مثله،إذ نفی الشروط لا یکون إلّا بمقدّمات الحکمه.

بل یمکن تقریره بحیث یطابق الإطلاق الاصطلاحی،و یأتی نظیر ذلک فی مسأله أوّل المغرب،و لکن فیه ما سیأتی بیانه هناک من أنّه لا یتمّ إلّا فی الشروط الّتی یمکن تقدّمها و تأخّرها عن المشروط،لا فی ما یتأخّر عنه دائما،لا سیّما إذا کان الشرط من جنس المشروط کما فی المقام.

و تلخّص ممّا ذکرنا:أنّ القائل بالاختصاص لو رام الجمع بین تلک الأخبار و المرسله معا فقد رام صعبا،بل ممتنعا،و الأولى له تسلیم التعارض،و السعی فی طلب المرجّحات للمرسله من اشتهار موهوم و عمل من الأصحاب غیر معلوم.

ثالثها:روایه عبید المتقدّمه المشتمله على قوله علیه السّلام:«ثمّ أنت فی وقت منهما جمیعا حتّى تغیب الشمس»بتوهّم أنّ العطف بثمّ الدالّ على التراخی یوجب أن یکون الاشتراک بعد الاختصاص.

و قد غفل المستدلّ بها من أنّ هذه الجمله عطف على الجمله الاولى،و أنّ الوجه بالعطف بثمّ تأخّر زمان البقاء عن زمان الدخول،و أنّ هذا کقول القائل:«دخلت الکوفه یوم الجمعه،ثمّ بقیت إلى الخمیس»،و کان الأولى له أن یقنع بالمرسله،و یرضى من هذا الخبر أن لا یکون علیه و لا له،إذ مع صراحه أوّله فی الاشتراک أوّل الوقت،آخره صریح أیضا فی الاشتراک آخر النهار،و فیه التأکید بلفظ جمیعا الّذی یسدّ علیه باب التأویل بأنّ المراد بقاء الوقتین على سبیل التوزیع،أو أنّه بقاء وقت المجموع لا الجمیع.

ثمّ إنّ لهم وجوها آخر،کفانا مؤنه نقلها و الجواب عنها اعتراف الماتن و غیره-من القائلین بمقالته-بعدم دلالتها.

و من ذلک یظهر الکلام فی آخر الوقت،و دلیلنا علی الاشتراک بعض الأخبار المتقدّمه.

و استدلّ القائل بالاختصاص-زیاده علی المرسله-بما دلّ علی تعیّن العصر فی آخر الوقت لمن لم یتمکّن من الفرضین معا،إمّا لمانع من أصل التکلیف کالحیض،أو لتنجّزه کالنسیان.

و الجواب:أنّ ذلک أعمّ من کون الوقت مختصّا بالعصر،و من کونه أهمّ من الظهر فی صوره المزاحمه فی آخر الوقت الصالح لهما،و لا ینافیه کون الظهر هی الوسطی،إذ أفضلیّتها ذاتا لا ینافی أهمّیّه غیرها فی بعض صور المزاحمه.

و من المحتمل قریبا أن یکون لآخر الوقت نحو اختصاص بالعصر یوجب أولویّتها من الظهر،و قد مرّ قریبا ذکر أخبار کثیره دالّه علی أنّ بعد مضیّ مقدار من الزوال له نحو اختصاص بالعصر بحیث یطلق علیه وقت العصر خاصّه،و یعبّر عن الظهر الواقع فیه بأنّه ظهر فی وقت العصر،و إن کان أداء،فالظاهر أنّ تلک الخصوصیّه و نحوها صارت موجبه لأولویّتها بآخر الوقت.

و بالجمله،المقام من باب التزاحم،و الأهمّیّه لا بدّ أن یستفاد من الدلیل،فکما عرفنا منه أفضلیّه الظهر من سائر الفرائض عرفنا من هذه الأخبار أولویّتها عن الظهر فی خصوص آخر الوقت.

و بالجمله،اختصاص آخر النهار بالعصر بهذا المعنی ممّا لا ینکره القائل بالاشتراک،و إنّما الممنوع عنده عدم صلاحیّه ذلک لوقوع الظهر مع قطع النظر عن المزاحمه،و هذه الأخبار لا تدلّ علی ذلک،بل القائل بالاختصاص لا یلتزم به علی إطلاقه،و لهذا حکم الماتن بوجوب الظهر،و کونه أداء فیها لو أوقع العصر آخر الوقت المشترک نسیانا،و أطال الردّ علی من قال بکونه قضاء،و سیأتی الکلام فیه.

و تحصّل ممّا ذکرنا:أنّ المقام من باب التزاحم،فمتی تعیّن العصر لأهمّیّته و توجّه الأمر إلیه سقط الأمر بالظهر،لعدم إمکان البعث الفعلی إلی ضدّین لا یسعهما الوقت.

و لعلّه لذلک وقع التعبیر بلفظ الفوت للظهر فی روایه الحلبی الوارده فی من نسی الظهر و العصر،ثمّ ذکر عند غروب الشمس،فقال علیه السّلام:«إن کان فی وقت لا یخاف فوت أحدهما

فليصلّ الظهر،ثمّ ليصلّ العصر،و إن خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر و لا يؤخّرها[فتفوته] فتكون قد فاتتاه جميعا» (۱)الخبر،إذ الظهر يفوت بفوات أمره،إذ لا يعقل بقاء الأمر به مع كونه مكلّفا بضدّه.

نعم،يشكل ذلک بناء على صحّه الترتّب،فإنّ الأمر بالظهر على تقدير عصيان الأمر بالعصر ممّا لا مانع فيه-بالتقرير المذکور فی محلّه-فيقع حينئذ صحيحا مأمورا به،و إن حصل العصيان بترک الأهمّ.

و الجواب عن هذه الإشكال لا يخلو عن صعوبه.

و يظهر من بعض مشايخنا أنّ الظهر يبطل لكونه مشروطا بأن يقع بعده العصر،كما يبطل العصر إذا وقع فی وقت الاشتراک قبل الظهر.

و لكن فيه ما لا يخفى،فإنّ اشتراط العصر بكون الظهر قبله ممّا قام الدليل عليه،بخلاف اشتراط الظهر بوقوع العصر بعده،فإنّه لا نعرف دليلا عليه،بل الواقع خلافه،و لهذا يصحّ الظهر ممّن لم يصلّ العصر بعده قطعا.

و يمكن أن يقال:إنّ الّذى يتصوّر بالترتّب هو إمكان الأمر بالضدّين على هذا النحو،و عدم المانع منه عقلا،لا لزومه فی جميع موارد التزاحم،فيمكن أن يرفع الشارع اليد عن المهمّ فی بعض صور التزاحم على تقدير عصيان الأهمّ،و إن لم يكن مانع منه سوى الأهمّيّه، فلعلّ المقام من هذا القبيل،و الكاشف عن ذلک هذه الروايه،فبها يرفع اليد عن عمومات الأمر بالمهمّ الّتى كنا نثبت بها الأمر بالمهمّ.

و الإنصاف أنّه لا يخلو عن إشكال،إذ المفروض تماميّه جميع جهات المقتضى فی المهمّ،و انحصار المانع عن الأمر فی المزاحمه.

و بتقرير صحّه الترتّب يظهر أنّ المزاحمه لا تمنع إلّا من توجّه الأمرين الفعليّين فقط،و بعد العلم بالمقتضى-كما هو المفروض-و عدم المانع-بما قرّر به صحّه الترتّب-يعلم وجود الأمر،إذ لا يعقل عدم حصول الشىء بعد تماميّه المقتضى و عدم المانع له،فتأمّل.

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۲۹ الباب(۴)من أبواب المواقيت ح ۱۸.

فالالتزام ببطلان الظهر فی المقام مع الالتزام بصحّه الترتّب فی غایه الصعوبه،بل لا یختصّ هذا الإشکال بالقائل بالترتّب،و یتّجه علی جمیع القائلین بصحّه الضدّ المهمّ بأیّ وجه صحّ ذلک،کما هو ظاهر.

و الّذی یهوّن الأمر عدم ظهور الروایه فی بطلان الظهر فی الفرض،إذ من المحتمل قریبا أن لا یکون التعلیل بالفوت للابتداء بالعصر،بل یکون تعلیلا لعدم تأخیر العصر،و یکون المراد من قوله:«و لا یؤخّرها»،عدم تأخیر العصر عن وقت التذکّر لا عن الظهر،و لمّا کان مفروض الراوی التذکّر عند الغروب الّذی هو مظنّه الفوت للعصر بأدنی تأخیر،کان من المناسب التأکید فی تعجیل العصر لکی لا یقع الفرضان معا خارج الوقت،و من راجع العرف رأی مثل هذا التعبیر شائعا فی مثل هذا المورد،و ببالی ورود ما هو ظاهر فی ذلک فی أخبار الحائض إذا طهرت آخر الوقت،یراجع.

و الإنصاف أنّ الروایه إن لم تکن ظاهره فی ذلک فلا أقلّ من عدم ظهورها فی المعنی الآخر،و هی مع ذلک غیر نقیّه السند،فالأقوی صحّه الظهر،و إن حصل العصیان بترک العصر کسائر موارد التزاحم.

و شیخنا الفقیه فی المصباح بعد ما استدلّ علی کون العصر هو المأمور به فعلا فقط بما یقرب من تقریر البرهان العقلیّ المتقدّم نقله عن المختلف،قال:

«و یؤیّده ما یستفاد من الأخبار من أنّ تعمیم الشارع للاوقات إنّما هو من التوسعه للمکلّفین،و إلاّ فهی بالذات خمسه،فمقتضی الاعتبار کون صاحبه الوقت أولی بالرعایه فی مقام المزاحمه،فتکون هی المکلّفه بها بالفعل،کما هو الشأن فی کلّ واجبین متزاحمین أحدهما أهمّ من الآخر.و لکن لو صحّ الاستدلال بهذا الوجه الاعتباری،و کان الدلیل منحصرا به،لکان مقتضاه صحّه الشریکه أیضا،و إن عصی بترک صاحبه الوقت» (۱)،انتهی.

فکأنّه یری صحّه الظهر فی مثل هذه الصوره من لوازم هذا الدلیل الاعتباری فقط،مع أنّها لا مناص له قدّس سرّه و لا لمن وافقه فی القول بالاشتراک و صحّه الترتّب من ذلک،کما عرفت.

ص:۳۹۴

۱- (۱)) مصباح الفقیه ۹:۱۱۷-۱۱۸.

هذا،و يأتى تمام الكلام فى الاختصاص عند تعرّض الماتن لمعناه و بعض فروعه،إن شاء اللّه.

تتمّه

قد ظهر من الأخبار المتقدّمه بقاء وقت الظهرين إلى الغروب،و هو المشهور،إلاّ ما عرفت من حديث الاختصاص،و لجمع من القدماء أقوال اخر فى آخر كلّ منهما،و المستند فيها ظواهر بعض الأخبار كقوله عليه السّلام:«آخر وقت العصر ستّه أقدام و نصف» (۱).

و قوله عليه السّلام فى حسنه بكر بن محمّد:«وقت الظهر إذا زاغت الشمس إلى أن يذهب الظلّ قامه،و وقت العصر قامه و نصف إلى قامتين» (۲)و نحو ذلك.

و بالتأمّل فى القواعد الّتى مرّت فى المقدّمات يظهر أنّ المتعيّن إبقاء جميع تلك الأخبار على ظواهرها،من غير طرح لها،و لا تكلّف فى إرجاع بعضها إلى بعض،بل حمل الجميع على بيان مراتب الفضل،و حمل ما دلّ على التحديد بالغروب على آخر مرتبه الإجزاء،إذ ليس فيها ما ينافى ذلك فى ما يحضرنى الآن إلاّ عباره فى الكتاب الموسوم بفقه الرضا عليه السّلام- و هو كتاب لا يعتمد عليه أصلا-بل فيها ما يدلّ على جواز التأخير (۳)،كقول الصادق عليه السّلام فى موثّقه ابن خالد:«العصر على ذراعين،فمن تركها حتّى تصير على ستّه أقدام فذلك المضيّع» (۴).

و قوله عليه السّلام فى روايه أبى بصير:«تضييع العصر هو أن يدعها حتّى تصفرّ الشمس» (۵).

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۵۳ الباب(۹)من أبواب المواقيت ح ۶.

۲- ((۲)) وسائل الشيعه ۴:۱۴۳ الباب(۸)من أبواب المواقيت ح ۹ و فيه:عن أحمد بن عمر.

۳- ((۳)) فقه الرضا عليه السّلام:۷۳ قال:و كذلك يصلّى العصر إذا صلّى فى آخر الوقت فى استقبال القدم الخامس،فإذا صلّى بعد ذلك فقد ضيّع الصلاه.

۴- ((۴)) وسائل الشيعه ۴:۱۵۲ الباب(۹)من أبواب المواقيت ح ۲.

۵- ((۵)) وسائل الشيعه ۴:۱۵۳ الباب(۹)من أبواب المواقيت ح ۷ و فيه:قال:و ما تضييعها؟قال:يدعها و اللّه

فإنّ الظاهر منهما بقاء الوقت مع كون التأخير تضعييعا،و لو كان المراد منه خروج الوقت لم يكن وجه صالح للتقييد بما فيهما.

نعم،وجوب التقـديم لغير المعذور و إن كان الوقت باقيا بعده ليس بذلك البعيد،كما ستعرفه مع زياده بيان لهذه الأخبار فى بيان أوقات الفضل و النوافل،إن شاء اللّه.

(ثـمّ يـدخل وقت المغرب)به، (١)(فـإذا مضـى منه مقـدار أدائه اشـترك معه العشـاء) فيكـون الـوقت لهمـا معـا(إلى أن يبقى من انتصـاف الليـل مقـدار أربع ركعـات)تامّات لمن فرضه ذلك،و لغيره أقلّ منه،كلّ بحسـبه.و لو قال:«بمقـدار أدائه»،كما صنع فى الظهرين كان أحسن.

(فيختصّ هو به أيضا)و الكلام فى جميع ما ذكر هنا يعرف من الكلام فى الظهرين،و لا زياده هنا إلاّ صـحيح عبد اللّه بن سـنان،و خبر شعيب الواردان فى من نام أو نسى أن يصلّى المغرب و العشاء،و فيهما:«إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء» (٢).

و تمسّـك بهمـا القائـل بالاختصـاص،مع توقّف الاسـتدلال على ثبوت وقت آخر للعشائين من بعـد نصف الليل،و هو ممنوع عند كثير منهم،و على معلوميّه عـدم الفرق بين الاوقات من هـذه الجهه،و على العلات فالجواب عنهما ما تقـدّم قريبا فى روايه الحلبى من أنّ تقديم العشاء لأولويّته بالوقت،لا اختصاص الوقت به،فتذكّر.

على أنّ الأمر فيهما أهون من تلك،لعدم اشتمالهما على لفظ الفوت الّذى اشتملت تلك عليه.

ثمّ لا ـ يخفى أنّ اشتراك العشـائين على مـا ذكره إنّما يتمّ مطلقا على القول المشـهور،و يختلف الحال على الأقوال الآتيه فى آخر المغرب و كلّ من طرفى العشاء،فعلى بعضـها لا يبقى اشتراك بين الفرضـين أصـلا،فينتفى الاختصاص بهـذا المعنى أيضا،كما لو قيل:إنّ آخر المغرب و أوّل العشاء معا سقوط الشفق.اللّهم إلاّ فى المعذور.و يختلف مقدار الاشتراك على بعض الأقوال

١- (۵)) حتّى تصفرّ أو تغيب الشمس. (١)) استخدام لطيف.منه رحمه اللّه.

٢- (٢)) وسائل الشيعه ۴:٢٨٨ الباب(۶٢)من أبواب المواقيت ح ۴-٣.

أیضا،و علی ما ذکر فقس الحال.

(و یخرج حینئذ وقت المختار،أمّا المضطرّ لنوم،أو نسیان،أو حیض)بل(أو غیرها من أحوال الاضطرار فالأظهر)عنده هنا-و إن تردّد فیه فی کتابه الکبیر،بل مال إلی خلافه (۱)-(بقاء الوقت له إلی طلوع الفجر،و أنّه یختصّ من آخره بالأربع أیضا)کما هو مورد الخبرین المتقدّمین.

و أمّا قوله:(بخلاف المغرب من أوّله علی الأقوی)فالوجه فیه ما ذکره فی کتابه من أنّ مقتضی الإطلاقات عدمه،إلاّ أن یثبت التلازم بین الاختصاص آخرا و بینه أوّلا،و لو بعدم القول بالفصل (۲)،انتهی.

و فیه ما لا یخفی،فإنّ اتّحاد الحال فی جمیع الأوقات ینبغی أن یکون مفروغا عنده،و إلاّ فکیف صحّ له الاستدلال بهذین الخبرین علی الاختصاص فی الظهرین،و غیر هذا الوقت من العشائین أوّلا و آخرا؟

و أولی من الّذی ذکره أن یقال بناء علی الاختصاص:إنّ من النصف إلی الفجر لیس بوقت آخر مستقلّ لیکون له أوّلا کی یختصّ به المغرب،بل المستفاد من الأدلّه أنّه امتداد للوقت الّذی قبله،و تغییر لغایته فقط بجعله للمضطرّ أوسع نهایه من غیره.

هذا،و بیان کلّ من أوّل الفرضین و آخرهما یتمّ برسم مسائل:

المسأله الاولی: أوّل المغرب غروب الشمس بإجماع العلماء-

کما فی التذکره (۳)و المعتبر (۴)-و هو قول کلّ من یحفظ عنه العلم،و لا یعرف فیه خلاف-کما فی المنتهی (۵)-بل هو من ضروریّات الدین- کما فی کتاب الماتن (۶)-و الأخبار الدالّه علی ذلک فوق حدّ التواتر.

۱- ((۱)) جواهر الکلام ۷:۱۵۹-۱۵۸.

۲- ((۲)) جواهر الکلام ۷:۹۶.

۳- ((۳)) تذکره الفقهاء ۲:۳۱۰.

۴- ((۴)) المعتبر ۲:۴۰.

۵- ((۵)) منتهی المطلب ۴:۶۳.

۶- ((۶)) جواهر الکلام ۷:۱۰۶.

و الغروب من أوضح المفاهيم العرفيّه،فمقتضى ذلك جواز المغرب بوجوب الشمس (۱)- كما هو مذهب جماعه-و لكنّ المنسوب إلى المشهور وجوب تأخيرها إلى ذهاب الحمره المشرقيّه،بل صرّحوا بعدم دخول الوقت إلاّ به.

و القول الأوّل واضح مرادا و دليلا،و إنّما الإشكال فى القول الثانى،و وجه الجمع بين الاعتراف بما قام عليه الإجماع و دلّ عليه متواتر النص من دخول الوقت بالمغرب و بين عدم دخوله إلاّ بزوال الحمره الّذى لا يكون إلاّ بعده بمدّه-فإنّه بظاهره مناقضه ظاهره-و تعيين مرادهم من ذلك لا يخلو عن إشكال،بل الظاهر أنّهم مختلفون فى وجه اعتباره.و الّذى يستفاد من كلماتهم،أو يمكن أن يقال فى دفع هذه المناقضه وجوه:

الأوّل:ما يظهر من بعضهم حيث نقل الإجماع المتقدّم،و جعل الخلاف فى ما يتحقّق به الغروب،فنسب إلى المشهور تحقّقه بزوال الحمره،و إلى غيرهم تحقّقه بسقوط القرص،و زعم أنّه بذلك يظهر الجواب عن جمله من الأخبار الدالّه على تحديد الوقت بالغروب.

و هذا ممّا لا أعرف له محصّلا أصلا،إذ عدم تحقّق الغروب بنفسه كتحقّقه بغيره،و بطلان كلّ منهما من بديهيّات أوائل العقول،إلاّ أن يزعم أنّ غروب الشمس مجمل قابل لكلّ من المعنيين،و بهذا الإجمال صرّح جماعه،و تعجّبوا من المستدلّ بهذه الأخبار على القول الآخر،و لعمرى إنّ كلامهم أعجب،إذ معنى غروبها أوضح منها،و بأىّ لفظ أريد التعبير عنه فهو إمّا أخفى منه،أو مساو له،و هو كالطلوع،فهل يدّعى الإجمال فيه،و يتوقّف فى فهم معناه على ورود النص؟

ثمّ لا نعرف موضع هذا الإجمال،فهل لفظ الغروب مجمل من حيث نفسه فقط،فلا يعرف معنى قول العرب:«هذا النجم غاربا»و يعرف معنى قولهم:«هذا العيّوق طالعا»،أو أنّهما مجملان معا؟،أو المدّعى أنّ الغروب غير مجمل ذاتا،و لكن إضافته إلى واضح كالشمس أكسبته هذا الإجمال؟فعليه يكون غروب السها مبيّنا،و غروب الشمس مجملا،و الكلّ واضح الفساد.

۱- (۱)) أى غروبها.

ثمّ لم يظهر لنا وجه لتطبيق غروب الشمس على زوال الحمره على هذا التقرير،فهل المراد من لفظ الشمس الحمره،و من لفظ الغروب الزوال عن سمت الرأس،إمّا بكونهما معنيين حقيقيّين،أو مجازيين؟أو المدّعى أنّ المجموع مستعمل فى المجموع على نحو الوضع أو المجاز فى المركّبات؟و الكلّ كما ترى.

ثمّ إنّ بعض من قارب عصرنا (۱)اختار هذا الوجه أو قريبا منه،و أراد أن يؤوّل به مع تلك الأخبار كلمات القائلين بالقول الآخر ليتمّ له دعوى الشهره،أو الاجماع.قال:

«و يحتمل المشهور عباره جمله ممّن نسب إليه الخلاف من حيث تضمّنها سقوط القرص،لاتّفاق كلمتهم على أنّ المغرب غروب القرص،و إنّما الكلام فى كفايه ما يحكم به مع ذلك» (۲).

و له بعد ذلك كلام هو من أعجب ما قرع صماخ الدهر،و يعجز عن فهمه العقول العشر،و هو قوله:«بل ربّما يدّعى أنّ سقوطها أظهر فى نزولها عن الافق الّذى هو أوفق[ظاهرا] بكلام المشهور» (۳)،انتهى.

و بالجمله،فمن الواضح أنّ غروب الشمس معناه تواريها فى الافق،و لا يشكّ فيه أحد من أهل اللسان،و مثله لفظ السقوط،و الغياب،و الوجوب،و نحوها،فدعوى الإجمال فيه سفسطه واضحه.

و حفظا لهذا الكلام عن هذه المجازفه ينبغى أن يرجع إلى:

الوجه الثانى:و هو أنّ الوقت هو غروب الشمس بعينها بالمعنى المفهوم منه عرفا،و لكن لا عن افق المصلّى،بل من افق آخر يلازم غروب الشمس عنه زوال الحمره عن افق المصلّى،و يدّعى أنّ غروب الشمس مجمل من حيث الافق الّذى اعتبر الغروب فيه،و اللفظ و إن كان له ظهور فى الغروب عن افق المصلّى،و لكن يرفع اليد عنه بما دلّ على اعتبار زوال الحمره،و تلك الأدلّه تكون مبيّنه لهذا الاجمال،و مخصّصه لقولهم عليهم السّلام:«إنّما عليك

۱- (۱)) هو العالم الفقيه الربّانى السيّد على الطباطبائى آل بحر العلوم قدّس سرّه.

۲- (۲)) فى المصدر:يحكم معه بذلك.

۳- (۳)) البرهان القاطع فى شرح المختصر النافع،المجلّد الثالث من الطبعه الحجريّه ص ۳۹.

مشرقک و مغربک» (۱)و مثبته للعبادات الموقّته بالغروب خصوصیّه لا توجد فی غیرها من الموقّتات.

و هذا الوجه و إن لم أجده بهذا التقریر فی ما یحضرنی من کلماتهم،و لکن یمکن استفادته من استدلالهم بمثل قوله علیه السّلام:«فإنّ الشمس تغیب عندکم قبل أن تغیب عندنا»علی أنّه مختصّ بالکوفه و ما شابهها،و قوله(علیه السّلام):«إذا غابت الحمره من هیهنا فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» (۲).

و لکنّه فی غایه البعد،بل دعوی القطع بعدمه غیر بعید،لوجوه لا تخفی علی المتأمّل،و لا أظنّ أحدا یلتزم به،و إن لم یمکن تطبیق بعض کلماتهم إلاّ علیه.

و یردّه مع ذلک أنّه بحسب الواقع تحدید لصلاه المغرب و نحوها بمقدار ما بعد الغروب بربع جزء،أو خمسه،أو غیر ذلک،فأیّ داع یدعو إلی هذا التعبیر عنه بما یشبه الاحاجی و المعمّیات؟

و لو سمع أحد قائلا یقول:«وقت الظهر طلوع الشمس أو غروبها»قاصدا بذلک طلوعها أو غروبها عن افق آخر یلازمان الزوال فی هذا الافق لاستقبح ذلک جدّا،فکیف یجوز أن تحمل الأخبار المتواتره عن أهل العصمه،و إجماع الأمّه علی هذا الحمل السخیف.

و أیضا الإجماع إنّما قام علی کون وقت المغرب الغروب فی افق المصلّی فی افق آخر،و إلاّ فالإجماع قائم أیضا علی کون وقتها الطلوع و الزوال أیضا،کلّ بافق من الآفاق،بل جمیع هذه الحالات الثلاث،و کلّ ارتفاع من ارتفاعات الشمس و انخفاضاتها أوقات لجمیع الصلوات الخمس،فأیّ فائده فی هذا الإجماع و فی نقله.

و أیضا یختلف مقدار مکث الحمره بحسب اللیالی اختلافا فاحشا،فلا یمکن أن یکون المناط افق بلد معیّن،و کذلک بحسب اختلاف البلاد،إلاّ أن یلتزم بالاختلاف باختلاف اللیالی و البلاد،و هو واضح الفساد.و یقرب من هذا:

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۹۸ الباب(۲۰)من أبواب المواقیت ح ۲.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴:۱/۱۷۲ و فیه:إذا غابت الحمره من هذه الجانب یعنی من المشرق....

الوجه الثالث:و هو أنّ المراد غروب الشمس عن أفق المصلّى،و لكن لا-عن سطح الأرض،بل من النصف الشرقى من كره البخار،و هو لا يكون إلاّ بزوالها.

و هذا الوجه كسابقه فى البعد،و يرد عليه أكثر ما تقدّم،بتقريب لا يخفى على المتأمّل،و يمكن إرجاع الوجه الأوّل إليه أيضا.

الوجه الرابع:أن يقال إنّ الوقت هو الغروب عن سطح الأرض فى افق المصلّى،و لكنّه مشروط بزوال الحمره.

و هو غير مناف للأدلّه الدالّه على التوقيت بالغروب،إذ دلالتها على عدم اعتبار غيره لا-يكون إلاّ-بالإطلاق،كما فى سائر الشروط،فلو قيل:«أكرم زيدا إذا جائك»فالّذى يدلّ عليه اللفظ بالوضع هو وجوب الإكرام عند المجىء فى الجمله،و أمّا عدم اشتراط الإكرام بشىء آخر،أو عدم اشتراط المجىء بكيفيّه خاصّه مثلا فثابت بالإطلاق الّذى يرفع اليد عنه بدليل آخر دلّ على التقييد بكونه راكبا مثلا،من غير أن يكون منافيا لأصل الدليل.

و يمكن استفاده أصل هذا الوجه من صاحب الرسائل،و لعلّه مراد الماتن و غيره ممّن عبّر فى المقام بالإطلاق و التقييد،و هو خير من الوجه السابق،و قد تقدّم نظيره فى مسأله الاشتراك،و لكن فيه مثل ما تقدّم من أنّ اعتبار مثل هذه الشروط إنّما يحسن فى الامور الّتى يمكن تقدّمه على المشروط و مقارنته له،و أمّا ما يتأخّر وجوده عنه دائما-لا سيّما إذا كان من نوع المشروط-فلا ريب فى قبح جعل المتقدّم وقتا،بل الوقت حقيقه هو الثانى لا الأوّل، لفقدان شرطه،و لذا لا يصحّ أن يقال:وقت الإمساك فى الصوم غروب الشمس و هو مشروط بطلوع الفجر بعده.

و دعوى الفرق بين المقام و المثال بقصر المدّه فى الأوّل و طولها فى الثانى لا يصغى إليه.

هذا إذا اعتبر زوال الحمره شرطا للوقت،و لو أخذ شرطا لجواز الصلاه لا لأصل الوقت فهو لا ينطبق على قواعدهم؛لأنّ الوقت عندهم ما جاز وقوع الفعل فيه و لو على بعض الوجوه،كما تقدّم نقله عن المدارك.

و ما عرفت منّا فى المقدّمات السابقه من إمكان تصوّر الوقت من غير إمكان وقوع الفعل فيه فإنّما هو مجرّد الإمكان العقلى،و جريانه فى مثل المقام مشكل،و قد قلنا:إنّه لا بدّ فى

اعتبار الوقتيّه من نكته محسّنه له،و هو مفقود فی المقام.

هـذا كلّه مضافا إلی أنّ المصـرّح فی كلماتهم عـدم دخول الوقت إلاّ بزوالها،لا أنّه شـرط لجواز الصـلاه،فهـذا الوجه علی التقرير الثانی لا يجدی فی دفع المناقضه.

الوجه الخامس:ما ذكره الشهيد فی المقاصد العلّيّه،و تبعه فی ذلک جماعه،و ملخّصه:

أنّ الاعتبـار فی الطلوع و الغروب إنّمـا يكون بالافق الحقيقی لا المحسوس،و لمّا كـان طلوعهـا يتحقّق قبـل بروزها للعين بزمان طويل غالبا،فكذلک غروبها يكون متأخّرا عن خفائها عن العين،بسبب اختلاف الأرض و كرويّه الماء (۱).

و زاد فی الروض علی ذلک قوله:«و من ثمّ اعتبر أهل الميقات مقدارا فی الطلوع يعلم به و إن لم نشاهدها» (۲)،انتهی.

و فيه مؤاخـذتان:إحـداهما تخصّ الشـهيد و من مـاثله-و أنّی له المثيل من البارعين فی العلوم العقليّه،و المتمسّـكين بأفنان الفنون التعليميّه-و الاخری تعمّ الجميع.

أمّا الاولی:فهی أنّ الاختلاف المحسوس بين الافق الحسّی و الحقيقی مختصّ بما دون فلک الشمس،إذ ليس لنصف قطر الأرض قدر محسوس بالنسبه إلی فوق فلک الشمس،كما تحقّق فی محلّه.

نعم،يسـتخرج للشـمس بالحسـاب اختلاف منظر جزئیّ غير محسوس-كما فصّل فی السابع عشـر من خامسه المجسـطی-و هو لا يزيـد علی ثلاث دقـائق-كمـا فی تـذكره الهيئه-و لا يبلغ ذلک كما فی الزيجات المتأخّره عن زمان المحقّق الطوسـی،و مقـدار الزمـان الّذی يكون بين طلوعهـا من الافقين لا يبلغ ربع دقيقه،و لو ضويق فی اعتبار ذلک فلا إشـكال فی أنّ الشـمس تری قبل طلوعهـا و بعـد غروبهـا بمـدّه لا تقلّ عن دقيقتين،لانكسار الشـعاع بسـبب الزاويه الانعطافيّه،فالشـمس تری قبل وصولها إلی الافق الحقيقی طالعه،و بعده غاربه بمدّه هی أكثر ممّا بين طلوعها من الافقين زمانا كما عرفت.

هذا كلّه مع أنّ الفاصل بين نصفی الفلک المرئی و المخفی ليس الافق الحسّی،بل هو الافق

۱- (۱)) المقاصد العلّيّه ۱۷۸-۱۷۹.

۲- (۲)) روض الجنان ۲:۴۸۶.

المسمّى عندهم بالترسىّ،و قد أثبت ابن الهيثم فى كتاب المناظر أنّ البصر إذا كان مرتفعا عن سطح الأرض مقدار قامه-أى ثلاثه أذرع و نصف-يكون انحطاط الافق الترسىّ أربع دقائق و كسر يقرب النصف،فعلى فرض كون الحسىّ فوق الحقيقى بثلاث دقائق-كما عرفت-يكون الترسىّ تحت الحقيقى بدقيقه واحده،و ستعرف-إن شاء اللّه-أنّ المعتبر فى الطلوع و الغروب شرعا و عرفا على مقارف الجدران و نحوها من الأشخاص القائمه على سطح الافق،و هى أكثر ارتفاعا عن مفروض ابن الهيثم،فالافق العرفى يكون تحت الافق الحقيقى بكثير.

و تلخّص ممّا ذكرنا إشكالان:

أحدهما:أنّ المعتبر فى الطلوع و الغروب ليس الافق الحسىّ،بل المعتبر هو الترسىّ،و هو تحت الحقيقىّ كما عرفت،فالغروب الّذى هو المعتبر عند القائل به بعد الحقيقى.

و ثانيهما:أنّ الشمس تظهر للأبصار قبل وصولها إلى الافق الحسّى أيضا بانكسار الشعاع،و إذا اعتبرت الأمرين معا و عرفت ما نذكره قريبا فى الافق العرفىّ يظهر لك أنّ الشمس تغيب عن الأبصار بعد تجاوزها عن الافق الحقيقىّ بكثير،و تظهر لها قبله كذلك.

و ما أجاب به فى الذخيره عن هذا الوجه بأنّ التفاوت بين افقى الحقيقىّ و الحسىّ مقدار دقيقه،فلا يناسب اعتبار زوال الحمره الّذى هو أكثر منه بكثير (1).

ففيه ما لا يخفى بعد الإحاطه بما ذكرناه،لأنّه إن أراد بالتفاوت المدرك بالحسّ و آلات الرصد فقد عرفت عدم التفاوت أصلا،و إن أراد المدرك بالحساب فهو يقرب من ثلاث دقائق،و إن أراد الزمان الّذى يقع بين الغروبين فقد عرفت أنّه لا يبلغ ربع دقيقه،و مع ذلك فاستبعاده فى محلّه.

و دفعه الماتن بعدم القول بالفصل-و فيه ما لا يخفى-و بأنّه قدر غير منضبط مجهول لا يمكن إحاله المكلّفين عليه (2)و ضعفه ظاهر،إذ الدقيقه و نحوها على أنّها ممّا تحدّ بها الأشياء فلا تحد،كان من الممكن تحديدها بأشياء كثيره أقرب إلى الواقع،و أولى بمراعات حال

1- (1)) ذخيره الأحكام:193.

2- (2)) جواهر الكلام 7:117.

المكلّفين فى الصيام،و دركهم فضل أوّل الوقت فى الصلاه كما هو ظاهر.

و بالجمله،جميع ما ذكرنا ليس ممّا يخفى على الشهيد قدّس سرّه،و الاعتراف بعدم وصول الفكر القاصر إلى فهم مراده أولى.

و من المحتمل أن لا يكون مراده قدّس سرّه بالافق الحقيقى المعنى المصطلح،بل يكون المراد به العرفى،و عدم كونه مرئيّا لنا بواسطه وجود الأشياء الحائله بين الناظر و الافق غالبا.

و هذا و إن كان بعيدا من أوّل كلامه،و لكن ربّما يقرّبه آخر كلامه لا سيّما فى الروض، حيث علّل خفاء الافق بإرتفاع الأرض و الماء (۱).

و فى بعض النسخ:«البناء»بدل«الماء»و هو أوضح دلاله على ذلك لو صحّت النسخه.

و يقرّبه ما ذكره فى أمر الطلوع،فإنّه من المستعبد جدّا أن يقول مثله بكون الصبح قضاء مثلا قبل بروز الشمس للعين.

و كذلك ما نقله من أمر المقياس،فإنّك قد عرفت كون الافق العرفى تحت الافق الحقيقى قطعا،فكيف يصنع أهل الميقات مقياسا على خلاف ذلك؟فمثل هذا ممتنع منعه،بخلاف المقياس الدالّ على طلوع الشمس،و بروزها للعين،فإنّه فى غايه السهوله.و اللّه أعلم.

و أمّا المؤاخذه العامّه:فهى أنّ الأحكام الشرعيّه متى كانت تابعه للمصطلحات العلميّه؟ بل عهدنا بها و هى تابعه للموضوعات العرفيّه.

و الافق الحقيقى دائره توهّم أهل العلم رسمها من فرض بصر فى جوف الأرض ملاصق لمركزها،و إدارته دوره تامّه حتّى تحدث دائره عظيمه منصفه للأرض و الأفلاك جميعا،و أين ذلك من موضوعات الأحكام؟

ثمّ إنّ الماتن فى كتابه الكبير عند بيان موافقه أخبار الحمره للاعتبار قال:

«ضروره عدم بقاء الحمره المشرقيّه مع فرض سقوط القرص عن الافق؛لأنّه إن كان يبقى للشمس شعاع بعد سقوطها عن الافق فهو فى مقابلها من جهه الغرب».

و هذا كما تراه من المصادرات الواضحه الفساد.

۱- (۱)) روض الجنان ۲:۴۸۶.

ثمّ قال:

«و احتمال أنّ العبره بسقوطها عن افق الناظر لا عن تمام الافق مقطوع بعدمه،خصوصا بعد قوله عليه السّلام:فإنّها تغيب[من]عندكم قبل ما تغيب عندنا» (۱)و قوله عليه السّلام:«فإنّها تغيب و من شرق الأرض و غربها» (۲)على أنّ المنساق من الغروب سقوطها عن تمام الافق،و هو إنّما يكون متأخّرا عن خفائها عن العين بسبب اختلاف الأرض و كرويّه الماء،كما صرّح به فى المقاصد العلّيّه»،انتهى.

و قد ذكر فى هذه العباره لفظ«تمام الافق»فى موضعين،و كرّره أيضا فى اوّل المسأله و آخرها،و لا أدرى ماذا يريد بتمام الافق،و هو غير جار على الاصطلاح العلمى.

و الظاهر بقرنيه استشهاده بالروايتين أنّه يريد به تمام الآفاق،و يزعم أنّ الشمس تغيب عن جميع الآفاق بعد زوال الحمره.و يؤيّده أنّه يمنع كرويّه الأرض-كما صرّح به فى كتاب الصوم (۳)على ما يبالى-بتحقّق الغروب دفعه،فلا وجه لاعتبار الحمره،و لو سلّمنا ذلك و لم نقل بكرويّه الأرض-الّتى قام عليها من البراهين ما أخرجها عن عداد النظريّات، و ألحقها بالبديهيّات-و قلنا:إنّها سطح مستو،لكان لازم ذلك تحقّق الغروب فى جميع الأرض دفعه واحده،فلا وجه أيضا لاعتبار الحمره.

و لكنّ المستفاد من لفظ التمام فى آخر كلامه بقرينه التعليل الّذى ذكره و الاستشهاد بعباره المقاصد لا يناسب هذا المعنى من التمام.و بالجمله،فهو من غريب الكلام،و لم يظهر لنا مراده منه.

الوجه السادس:أنّ زوال الحمره علامه لغروب الشمس،و التعبير بالعلامه هو المتعارف فى كلام الفاضلين و غيرهم.

فإن أرادوا بذلك كونه علامه للغروب فى غير افق المصلّى بالمعنى الّذى مرّت إليه

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۷۶ الباب(۱۶)من أبواب المواقيت ح ۱۳.

۲- ((۲)) جواهر الكلام ۷:۱۱۷-۱۱۶.

۳- ((۳)) جواهر الكلام ۱۶:۳۶۱ قال:لكنّه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع فى الربع المسكون،إمّا لعدم كرويّه الأرض بل هى مسطحه،فلا تختلف المطالع حينئذ....

الإشاره و یأتی التفصیل فیه فلا بدّ أن یرجع إلی أحد الوجوه المتقدّمه،و قد عرفت ضعفها.

و إن أرادوا أنّه علامه علی الغروب العرفی فی افق المصلّی،و أرادوا بالعلامه ما یراد بها فی سائر الموارد من کونها مرجعا للشّاک،و أنّ بمراعاتها یحصل القطع بالوقت الّذی هو الغروب العرفی،فهو حقّ لا شکّ فیه،و یدلّ علیه البرهان و الاعتبار،و غیر واحد من الأخبار،و هو مسلّم لا ینازع فیه أحد.

و إن أرادوا بها لزوم مراعاتها حتّی فی صوره حصول العلم قبله فهو مستلزم لإناطه الحکم بها ابتداء،فیخرج عن کونه علامه،و یکون هو الوقت حقیقه،إذا لا معنی للعلامه إلاّ ما یحصل بمراعاته العلم بوجود ذیها.

و بالجمله،اعتبار العلامه حتّی فی هذه الصوره مناف لمعنی العلامه،و مستلزم لإناطه الحکم به ابتداء،فحینئذ یناقض التحدید بالغروب،و لا بدّ فی دفعه من الالتزام بعدم کون المراد من الغروب الغروب العرفی عن افق المصلّی،و التمسّک بأحد الوجوه المتقدّمه الّتی عرفت الحال فیها.

ثمّ إنّ الماتن بعد ما نقل عباره عن الریاض فی الفرق بین الحمره المشرقیّه و المغربیّه قبل الطلوع قال:«و هو جیّد لو لا ظهور النصوص و الفتاوی فی کون الحمره علامه للغروب نفسه لا یقینه» (۱).

و لا أعرف محصّلا لهذا الکلام،إذ العلامه فی جمیع الموارد لها معنی واحد،و هی دائما تکون للشیء المتعلّق به الحکم،و الإلزام بمراعاتها یکون للیقین به،و لا یبعد أن یکون مراده بقرینه المقام-و إن لم یساعده اللفظ-أنّ الحمره مقارنه للغروب المعتبر شرعا،لا أنّ زوالها موجب للعلم بالغروب الحاصله قبله،فلیلاحظ.

و بالجمله،هذا ما وصل إلیه النظر فی دفع هذه المناقضه،و قد عرفت أنّ الجمیع بین ما هو فاسد قطعا،أو ضعیف جدّا،فإذا فالأولی بمن یقول بمقاله المشهور أن لا یجمع بین العبارتین،و یقطع بعدم إمکان دفع الاختلاف علی مذهبه من البین،و یطرح ناحیه عنه هذه

۱- (۱) جواهر الکلام ۷:۱۲۰.

التعلّلات،و يصرّح بمنع الإجماع،و تعارض الأخبار،و يسعى فى طلب المرجّحات القويّه، و كأنّى به و قد خانته المرجّحات القويّه،و لم يبق معه إلاّ الضعيفان:الشهره،و الحمل على التقيّه،و ستعرف منع الأوّل،و الكلام فى الثانى قريبا.

ثمّ إنّ كثيرا من معتبرى زوال الحمره قسّموا الأخبار الدالّه على القول الآخر إلى قسمين،فاعترفوا بدلاله قسم منها على هذا القول،و هى الدالّه على التوقيت بعدم رؤيه القرص و نحوها،و جعلوا القسم الآخر غير مناف لمذهبهم،بل قال الماتن:«إنّها فى الحقيقه لنا،لا علينا» (١)،و هو ما دلّ على التوقيت بغيبوبه القرص و نحوها.

و الّذى أراه عدم الفرق بين هذين القسمين،فإنّ غروب الشمس معناه الظاهر العرفى مرادف لعدم رؤيتها،و سقوطها،و نحو ذلك،و لا يشكّ فيه أحد من أهل العرف،و لا زالت العرب تستعمل لفظ الغروب بهذا المعنى من قديم الزمان قبل ظهور الإسلام إلى هذا الزمان، بل و كذلك أهل بقيّه اللغات يستعملون مرادف هذا اللفظ على اختلاف لغاتهم،و لا يريدون به إلاّ ما ذكرناه،و لا يكاد يشكّ أحد منهم فى معناه إذا سمعه،و هذه الألفاظ فى مرتبه واحده من الظهور فى معنى واحد.

و الاحتمالات المتقدّمه يمكن إجرائها فى القسم الأوّل أيضا،فيقال مثلا:إنّ قوله عليه السّلام :«إذا نظرت إليه و لم تره»مجمل من حيث مكان الناظر،فلعلّ المراد كونه فى بلد آخر،أو فى مكان مرتفع عن سطح الأرض،و نحو ذلك.

فإن كان مثل هذا الاحتمال هو الظاهر من اللفظ فالجميع لهم لا عليهم،و إلاّ فلا.

و أعجب من ذلك كلام شيخنا الفقيه فى المصباح بعد ما نقل المناقشه فى دلاله الأخبار الدالّه على التحديد بغروب القرص بأنّ غيبوبه القرص و غروب الشمس و نحو ذلك من العبائر مجمله قابله للحمل على كلا القولين قال:

«و فيه ما لا يخفى،فإنّ إنكار ظهور مثل هذه الروايات فى القول المذكور مجازفه محضه، بل المتبادر من غروب الشمس الّذى ورد به التحديد فى الأخبار أيضا ليس إلاّ استتار قرصها فى الأفق.

١- (١)) جواهر الكلام ٧:١١٨.

نعم،حمل الأخبار الّتی ورد فیها التحدید بالغروب علی ما یطابق المشهور توجیه قریب،بخلاف الأخبار الّتی وقع التعبیر فیها بغیبوبه القرص الّتی هی عباره اخری عن استتاره عن العین،فإنّ تطبیقها علی مذهب المشهور تأویل بعید (۱)،انتهی.

و ممّا تقدّم یظهر ما فیه،علی أنّه فی أوّل کلامه اعترف بأنّ المتبادر من غروب الشمس استتار القرص،و أنّ انکاره مجازفه،و فی آخر کلامه فصّل بین لفظ الغروب و الاستتار، فجعل التوجیه فی الأوّل قریبا،و فی الثانی بعیدا،و ذلک لا تخلو عن تهافت،فتأمّل عسی أن تجد به سبیلا إلی دفعه.

و قد ظهر ممّا ذکرنا الحال لمن أراد قصد السبیل،و فی هذا الإجمال ما یغنی عن التفصیل.

و إن أردت الزیاده علی ذلک و تحریر المسأله علی النهج المعروف فاعلم أنّ المنسوب إلی مشهور الأصحاب عدم انتهاء وقت العصر و عدم دخول وقت المغرب إلاّ بزوال الحمره المشرقیّه،و مذهب جمع کثیر من الأصحاب انتهاء وقت الاولی،و دخول وقت الثانیه بغروب الشمس،و الظاهر أنّه المشهور عند قدماء الأصحاب.

و المتأخّرون قد تکلّفوا فی تأویل عبائر جماعه منهم حتّی أرجعوها إلی القول الأوّل، تکلّفهم فی الأخبار المتقدّمه،و أشدّهم إصرارا علی ذلک الماتن حتّی أنّه لم یبق بزعمه أحدا سوی الصدوق فی العلل،ثمّ قال:«و لا تحضرنی عبارته[فیها]و لیس النقل کالعیان» (۲).و نحن قد حضرتنا العباره،فلنقدمّها إلیه لیری فیها رأیه.

قال الصدوق فی العلل:

«باب العلّه الّتی من أجلها صار وقت المغرب إذا ذهبت الحمره من المشرق»،و أورد أوّلا الخبر المشتمل علی التعلیل بالإطلال،ثمّ أورد عدّه روایات تشتمل علی التحدید بالغروب،

ثمّ قال:

«قال محمّد بن علیّ مؤلّف هذا الکتاب:إنّما أوردت هذه الأخبار علی أثر الخبر الّذی فی أوّل الباب،لأنّ الخبر الأوّل احتجت إلیه فی هذا المکان،لما فیه من ذکر العلّه،و لیس

۱- ((۱)) مصباح الفقیه ۹:۱۴۵-۱۴۶.

۲- ((۲)) جواهر الکلام ۷:۱۱۰.

هو الّذی أقصده من الأخبار الّتی رویتها فی هذا المعنی،فأوردت ما أقصده و أستعمله و أفتی به علی أثره،لیعلم ما أقصده من ذلک» (1)،انتهی.

فإن کانت الشهره الّتی هی عمده المستند لمعتبری زوال الحمره تتمّ بمثل التأویلات الّتی ارتکبوها فی باقی عبائر الأصحاب فمن اللازم أن یأوّلوا هذه أیضا لیتمّ لهم دعوی الإجماع، و لیس تأویلها أصعب من تأویل باقی العبائر،و إن کانت الألفاظ لا تکلّف إلاّ ما فی وسعها من المعانی،فجمیع تلک العبائر بعد ظاهره،بل صریحه فی خلاف مقالتهم.

و لو لا محذور الإطاله،و ما یورثها للسامع من الملاله لنقلنا تلک العبائر بنصوصها،و زیّنّا الأوراق بفصوصها،و لکن نکتفی منها بکلام شیخ الطائفه فی المبسوط،قال قدّس سرّه:«إذا غابت الشمس عن العین علم غروبها،و فی أصحابنا من یعتبر زوال الحمره،و هو أحوط» (2).

و زعم الماتن أنّها غیر صریحه فی خلاف مقالته،و قال:«بل لعلّها إلی المشهور أقرب»، و لم یذکر له وجها إلاّ أنّه قال بعد ذلک:«خصوصا إن قلنا:إنّ الاحتیاط فی عبارته للوجوب» (3)،انتهی.

و الشیخ قدّس سرّه صرّح فی هذا الکلام بحصول العلم بالغروب بالغیبوبه عن العین الّتی اعترفوا بصراحتها فی خلاف مقالتهم،و جعل حصول العلم منوطا بها،لا بغیرها،فسدّ بما عبّر به عن رأیه السدید جمیع طرق التکلّف علی المأوّلین،فکیف ینکر الماتن صراحتها؟ثمّ جعل القول الآخر مقابلا لهذا القول الّذی اختاره،فکیف یدّعی مع ذلک کونه أقرب إلی القول المشهور؟و الاحتیاط فی کلامه للوجوب کان أو غیره لا یصلح ذلک،کما لا یخفی علی المتأمّل.

و علی هذه فقس سائر العبائر،و تأمّل فی ما صنعوا بها حتّی تمّ لهم هذا الدعوی.

1- (1) علل الشرائع 2:142.
2- (2) المبسوط 1:74.
3- (3) جواهر الکلام 7:110.

ثمّ إنّ لهم مسامحه أخرى فى كلمات الباقين،لأنّهم نسبوا القول باعتبار الحمره إلى كلّ من ذكر أنّها علامه للغروب،أو أنّ الغروب يعرف بها.

و قد عرفت أنّ كونها علامه لذلك ممّا لا شكّ فيه،و لا ينازع فيه أحد،و الأخبار المعتضده بصحيح الاعتبار دالّه عليه،و أين ذلك ممّا حاولوه من عدم دخول الوقت إلاّ بزوالها؟فإنّ هذه العبائر غير ظاهره فى ذلك،بل بما تقدّم فى معنى العلامه يظهر للمنصف أنّها ظاهره فى القول الآخر،و حينئذ تنعكس هذه الشهره،و ينحصر الخلاف من المتقدّمين بقليل منهم،كما هو الظاهر من عباره المبسوط المتقدّمه.

و يرشد إلى ذلك ما وقع فى كلام غير واحد منهم من قولهم:«يعرف الزوال بزياده الظلّ، و الغروب بذهاب الحمره المشرقيّه»،و هذا مع ظهور لفظ«يعرف»فى العلامه بالمعنى الّذى عرفت يجعله اتّحاد السياق مع الظلّ كالصريح فى ذلك،إذ لا شكّ فى أنّ زياده الظلّ علامه صرفه لا يجب انتظارها،و أنّه يجوز أداء الظهر قبل استبانتها إن علم الزوال بطريق آخر.

و احتمال الماتن خلاف ذلك ستعرف أنّه من متفرّداته،و التكلّف فى جعل المراد من زياده الظلّ الأعمّ من المحسوس و غير المحسوس فيه من الضعف ما لا يخفى.

و بالجمله،فالمتّبع الدليل،و الأخبار الدالّه على الغروب غير محتاجه إلى النقل،لكثرتها و تواترها،و هى أضعاف ما ذكره صاحب الوسائل فى المقام،و ما تداول نقله فى كتب الفروع،و المتتبّع يجدها متفرّقه فى تضاعيف الأبواب من كتب الحديث.

و أمّا دلالتها:فقد عرفت الكلام فيها،و معتبر الحمره لا كلام له فيها إلاّ دعوى الإجمال فى بعضها-و قد عرفت الجواب عن ذلك مفصّلا-و حمل البقيّه على التقيّه،أو تضعيفها بإعراض المشهور،و على ما فيهما من العلات قد عرفت منع الثانى،و ستعرف الكلام فى الأوّل.

و أمّا المستند فى القول الآخر فهى أخبار قليله ضعاف أكثرها فى الأسناد،و كثير منها مجمل،لا يعرف منها المراد،و هى مع ذلك مختلفه المفاد،و جميع ذلك ظاهر لدى القائلين

بهذا القول،«و ما قلت إلاّ بالّذی علمت سعد» (۱).

و من الطريف أنّ الماتن علم قلّتها،و أنف من التصريح بعددها من مقابله تلك الأخبار الكثيره،فعبّر عن عددها بما يشبه الأحجيّه،فقال:«إنّه لا يخفى على من لاحظ الوافی و الوسائل فی المقام و فی الحجّ و الصوم بلوغها إلى أوّل عقود الأعداد أو أزيد».

و عرف ضعف أسانيد أكثرها،فقنع بقوله:«و فيها الصحيح أو الموثّق» (۲)،و بقی عليه الاعتذار عن اختلاف المفاد،و لعلّه يقنع بمجرّد توهّم المخالفه لهذا القول و إن خالفت القول الآخر أيضا.

و تلك الأخبار على قسمين:

قسم منها يشتمل على ذكر الحمره.

و قسم منها لا ذكر فيها للحمره أصلا،و إنّما أرادوا استفاده اعتبارها منها بضروب من التوجيهات.

أمّا القسم الأوّل:

فمنها (۳)ما رواه فی الكافی بسند فيه سهل بن زياده،عن ابن أبی عمير،عمّن ذكره،عن أبی عبد اللّه عليه السّلام قال:«وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبله،و تتفقّد الحمره الّتی ترتفع من المشرق،فإذا جازت قمّه الرأس إلى ناحيه المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» (۴).

۱- ((۱)) صدره:«و تعذلنی أبناء سعد عليهم»و البيت للحطيئه،راجع:امالی المرتضى ۴:۱۹۹.

۲- ((۲)) جواهر الكلام ۷:۱۱۱.

۳- ((۳)) هامش هذا الموضع من النسخه الخطيّه مزيّن بتعليقه.بخطّ العلاّمه الفقيه المحقّق الحاج آقا رحيم الأرباب قدّس سرّه و هی هذه:قال فی الوافی:«باب أنّ علامه تمام استتار القرص ذهاب الحمره من المشرق»و ذكر هذا الحديث.و الّذی يترجّح عندی بحسب ما يقتضيه السياق تصحيف الفرض بالقرص،أی وقت سقوط الصيام و وجوب الإفطار مجاوزه الحمره قمّه الرأس،فإذا جازت فقد وجب الإفطار و سقط التكليف بالإمساك.«رحيم» وفّقه اللّه.

۴- ((۴)) وسائل الشيعه ۴:۱۷۳-۱۷۴ الباب(۱۶)من أبواب المواقيت ح ۴.

و ما رواه الشیخان بعدّه أسانید،فی الجمیع:القاسم بن عروه،عن برید بن معویه،عن أبی جعفر علیه السّلام قال:«إذا غابت الحمره من هذا الجانب-یعنی من المشرق-فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» (۱).

و ما رواه فی الکافی عن علیّ بن أشیم-و هو مجهول،و فی المعتبر:إنّه ضعیف (۲)-عن بعض أصحابنا،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سمعته یقول:«وقت المغرب إذا ذهبت الحمره من المشرق،و تدری کیف ذلک؟»قلت:لا،قال:«لأنّ المشرق مطلّ علی المغرب هکذا،و رفع یمینه فوق یساره،فإذا غابت هیهنا ذهبت الحمره من هیهنا» (۳).

و ما رواه بطریق فیه علیّ بن یعقوب،عن عمّار الساباطی-و الکلام فیه مشهور-عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:إنّما أمرت أبا الخطّاب أن یصلّی المغرب حین زالت الحمره من مطلع الشمس،فجعل هو الحمره الّتی من ناحیه المغرب،و کان لا یصلّی حین یغیب الشفق» (۴).

و ما رواه بطریق فیه سلیمان بن داود-فإن کان المنقریّ فهو مختلف فیه،و إن کان غیره فهو مجهول-عن عبد اللّه ابن وضّاح قال:کتبت إلی العبد الصالح علیه السّلام:یتواری القرص و یقبل اللیل ثمّ یزید اللیل ارتفاعا،و تستتر عنّا الشمس،و ترتفع فوق الجبل حمره،و یؤذّن عندنا المؤذّنون،أفاصلّی حینئذ و افطر إن کنت صائما؟أو أنتظر حتّی تذهب الحمره؟فکتب إلیّ:«أری لک أن تنتظر حتّی تذهب الحمره،و تأخذ بالحائطه لدینک» (۵).

و موثّقتا یونس بن یعقوب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی وقت الإفاضه من عرفات،فی إحداهما قوله علیه السّلام:«إذا ذهبت الحمره یعنی من الجانب المشرقی».و فی الاخری قوله علیه السّلام:

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۲ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۱.

۲- (۲)) المعتبر ۲:۵۲.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۳ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۳.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۵-۱۷۶ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۱۰.

۵- (۵)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۶-۱۷۷ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۱۴ و فیه:و ترتفع فوق اللیل.

«إذا ذهبت الحمره من هاهنا» (۱)و أشار بیده إلی المشرق و إلی مطلع الشمس؛و الظاهر اتّحادهما.

و منها:خبر محمّد بن شریح-و لا یحضرنی الآن حال إسناده-عن أبی عبد اللّه علیه السّلام،قال:

سألته عن وقت المغرب؟فقال:«إذا تغیّرت الحمره[فی الافق]،و ذهبت الصفره،و قبل أن تشتبک النجوم» (۲).

و الجواب عن الجمیع إجمالا-سوی ما تعرف ما فی متون أکثرها،أنّ هذه الروایات لا-تدلّ إلاّ-علی أنّ زوال الحمره علامه للغروب،و هذا ممّا لا-ننکره کما تقدّم،و بعض هذه الأخبار ظاهر فی ذلک کالأوّلین،إذ جعل فیه ذهاب الحمره وقتا لسقوط القرص.

و ظهور الثانی فی ذلک غیر محتاج إلی البیان،بل الخبر الثالث أیضا بناء علی کون المتبادر من وقت المغرب مغرب الشمس لا صلاه المغرب،و هو الظاهر،إذ الثانی لا یتمّ إلاّ بتقدیر لفظ الصلاه و نحوه،و هو خلاف الأصل.

بل الخامس أیضا لما فیه من الاحتیاط الظاهر فی کون مراعاتها موجبه لحصول العلم،لا لعدم کون ما قبلها وقتا،إذ من الواضح أنّه لا یقال:لا تصلّ الظهر قبل الزوال و خذ الحائطه لدینک.

و هذا کلّه بناء علی کون المراد من الحمره فیه هی المشرقیّه،و إلاّ فالروایه أجنبیّه عن المقام،و ستعرف الکلام فیه مفصّلا عند التعرّض لآحاد هذه الأخبار.

فهذه الروایات تکون شاهده لهذا الجمع الّذی ذکرناه بین جمیع أخبار الدالّه علی الحمره و الأخبار الدالّه علی الغروب،فتحمل بقیّه الأخبار علیه.

علی أنّ هذا الجمع مصرّح به فی ما رواه القاضی فی الدعائم عن جعفر ابن محمّد،عن آبائه علیهم السّلام:«إنّ أوّل وقت المغرب غیاب الشمس،و هو أن یتواری القرص فی افق المغرب

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۱۳:۵۵۷ الباب(۲۲)من أبواب احرام الحج و الوقوف بعرفه ح ۳.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۶ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۱۲.

بغير مانع،من حاجز يحجز دون الافق،مثل جبل أو حائط أو غير ذلك،فإذا غاب القرص فذلك أوّل[وقت]صلاه المغرب،و[علامه سقوط القرص]إن حال حائل دون الافق أن يسودّ افق المشرق،و كذلك قال جعفر بن محمّد عليه السّلام» (۱).

و كتاب الدعائم من أصحّ الكتب و أتقنها،و أخبارها لا تقصر عن مراسيل الكافى،بل تزيد على أخبار الكافى فى إتقان ضبط ألفاظ الروايات،و كم من روايه معضله مضطربه المتن فى الكافى زال عنها الإعضال بمراجعه الدعائم،و تحقّق بذلك عندنا صحّه ما حدس به بعض مشايخنا-دام ظلّه-من أنّ نسخ الاصول الّتى كانت عند القاضى كانت أصحّ من الّتى كانت عند ثقه الإسلام.

و أمّا جلاله قدر مؤلّفه و كونه من أعاظم الطائفه فهو أمر لا ريب فيه،و من أراد التفصيل فليرجع إلى ما ذكره شيخنا قدّس سرّه فى مستدرك الوسائل (۲).

و ما ذكره المجلسى من أنّ هذا الجمع من صاحب الكتاب،و أنّ الأولى حمل أخبار زوال الحمره على الاستحباب (۳)واضح الضعف بعد تصريح مؤلّفه بخلاف ذلك فى موضعين فى أوّل الخبر و آخره،و لو فتح باب هذا الاحتمال لانسدّ باب الاستدلال بكثير من الأخبار.

و أيضا حمله هذه الأخبار على الاستحباب واضح الضعف،بل لا وجه له،نعم،ذلك حسن فى بعض الأخبار الآتيه فى القسم الثانى كما ستعرف.

و أيضا ذكر صاحب كتاب فقه الرضا عليه السّلام:«إنّ أوّل وقت المغرب-سقوط القرص، و علامه سقوطه أن يسودّ افق المشرق» (۴).

و قال فى موضع آخر:«و الدليل على غروب الشمس ذهاب الحمره من جانب المشرق، و فى الغيم سواد المحاجر» (۵).

و العبارتان ظاهرتان فى ما قلنا بالتقرير الّذى عرفت،و قد زاد فى الثانيه علامه اخرى

۱- (۱)) دعائم الإسلام ۱:۱۳۸.

۲- (۲)) مستدرك الوسائل،الخاتمه ۱:۱۵۹-۱۲۸.

۳- (۳)) بحار الأنوار ۷۱:۸۰-۷۰.

۴- (۴)) فقه الرضا عليه السّلام:۷۳.

۵- (۵)) فقه الرضا عليه السّلام:۱۰۴.

للغروب يرجع إليها عند عدم التمكّن من استعلام حال الحمره.

و قال الماتن فى كتابه الكبير بعد نقل العباره:

«قيل:و أراد بسواد المهاجر سواد الافق أعلاه و أسفله مع سائر جوانبه،من حيث إنّ ذلك إنّما يكون بزوال الحمره من جانب المشرق بالكلّيّه» (۱)،انتهى.

و لفظ المهاجر لم يتحرر عندى بعد ضبطه،و لا أعرف معناه،و هو فى بعض النسخ بالهاء، و فى بعضها بالحاء،و لكن ما ذكره فى تفسيره موجود فى الحدائق (۲)،و ما ذكره بعد ذلك لا أدرى هل هو من كلامه،أو من بقيّه الكلام الّذى نقله؟

و على أىّ حال فصاحب هذا الكلام قد غفل عن مرام صاحب الكتاب،لأنّ صريحه ذكر علامه للصحو،و علامه اخرى للغيم،و هذا القائل أراد تطبيق علامه الغيم على علامه الصحو،فقال ما قال.

و اعلم أنّ هذا الكتاب عندنا من الوهن بمرتبه لا نرضى أن ينسب إلى من يعرف واضحات النحو و ضروريّات الفقه،لكثره ما فيها من الأغلاط الشنيعه،و المخالفه لضروريّات مذهب الشيعه.

و قد كتب بعض العلماء الأعاظم من الأرحام (۳)رساله فى إثبات كونه كتاب التكليف للشلمغانى،و استدلّ على ذلك بوجوه لطيفه لم يسبقه إليها أحد فى ما أعلم.

و هو حسن لو لا أنّ مرتبه الشلمغانى فى العلم أجلّ من هذا الكتاب،و إن كان فاسد المذهب.

و لكنّ أكثر المتأخّرين القائلين باعتبار الحمره إمّا قائل باعتباره (۴)،أو معترف بأنّه من المؤيّدات القويّه إذا وافق روايه اخرى،فتصريحه فى موضعين بما ادّعيناه حجّه إلزاميّه.

و لا ينافى ما ذكره أيضا صاحب هذا الكتاب من قوله:«و قد كثرت الروايات فى وقت

۱- ((۱)) جواهر الكلام ۷:۱۱۴.

۲- ((۲)) الحدائق الناظره ۶:۱۹۵.

۳- ((۳)) هو العلّامه آيه اللّه السيّد حسن الصدر الكاظمى قدّس سرّه،و كتابه«فصل القضاء فى عدم حجيّه فقه الرضا عليه السّلام» مطبوع فى العدد(۱۰)من مجلّه«علوم الحديث».

۴- ((۴)) الضمير عائد إلى كتاب فقه الرضا عليه السّلام.

المغرب و سقوط القرص،و العمل من ذلک علی سواد المشرق إلی حدّ الرأس» (۱).فإنّ الظاهر أنّه من کلام صاحب الکتاب،و قد نشأ من عجزه من الجمع بین الروایات،فلا ینافی ما ذکره أوّلا لو کان روایه.

علی أنّ مثل هذا الجمع لا یحتاج إلی شاهد خارجی،بل نفس صدورها مع صدور أخبار الغروب کاف فی ذلک،و الفهم العرفی أعدل شاهد علیه،کما کان یقوله بعض مشایخنا،و صدق فی ذلک،فإنّ من سمع أنّ وقت الانصراف من باب الأمیر إذا نام،ثمّ سمع هذا القائل یقول:«وقت الانصراف إذا خرج غلامه من محلّ نومه»،لا یشکّ فی أنّ الأوّل هو الوقت،و أنّ الثانی علامه لمعرفته،و لا یری بین الکلامین منافاه،و لا تحدثه نفسه بأنّ الثانی مبیّن لأنّ المراد من النوم لیس معناه الظاهر؟أو أنّ المراد منه استغراقه فی النوم الّذی لا یکون إلّا بعد مدّه،أو أنّه النوم الّذی یری فیه أنهارا دافقه،و نخیلا باسقه.

و هذا ظاهر لدی کلّ منصف راجع العرف فی المقام لدی هذا المثال و امثاله،و المقام أوضح منه،إذ عمده أخبار الحمره فیها التصریح بالوقتین معا،بل جعل الثانی علامه للأوّل- کما فی الخبرین الأوّلین-فهذه الأخبار بمنزله لو قیل:«وقت منام الأمیر و جواز الانصراف أن یخرج غلامه».

فظهر لدی ذی الانصاف أنّ هذه الأخبار نحن بالاستدلال بها أجدر،و هی فی ما نقوله أظهر،و أیّ فرق بین قول الصادق علیه السّلام فی خبر علیّ بن حمزه:«إذا زاد الظلّ فقد زالت الشمس»و بین قوله فی روایه برید المتقدّمه:«إذا غابت الحمره من المشرق فقد غابت الشمس».

و من بارد الاعتراض قول بعض أهل العصر:«إنّ العلامه لا بدّ أن تکون مقارنه لذی العلامه»،فکأنّه لم یسمع قولهم:«إذا نزل الثلج فقد دخل الشتاء،و إذا غرّد الهزار فقد اعتدل الهواء»،و لم یلتفت إلی أنّ المقدار الّذی بین الزوال و الزیاده المحسوسه للظلّ-لا سیّما فی بعض البلاد و الفصول-أزید بکثیر ممّا بین الغروب و ذهاب الحمره،علی أنّ لمعرفه الزوال طرق

۱- (۱)) فقه الرضا علیه السّلام ۱۰۴.

اخری أقرب إلی الزوال منها زمانا،و الطریق القطعی القریب إلی الغروب مع خفاء مغیب الشمس منحصره بذهاب الحمره فی تلک الأزمنه.

و ربّما یتوهّم أنّ الغروب لمّا کان أمرا وجدانیا لا یحتاج إلی ذکر العلامه،و یجعل ذلک قرینه علی صرف لفظ الغروب عن ظاهره.

و لیس کذلک،فإنّ هذه العلامه یحتاجها أکثر الناس فی أکثر الاوقات،لأنّ الافق محجوب عمّن کان فی البراری المحفوفه بالجبال،و عن الّذی یکون فی البلاد إلاّ فی فرض نادر،و هو أن یکون علی سطح مشرف علی الافق،و لا یکون بینه و بین الافق حائل من الجدران العالیه و الجبال و التلال،و مع ذلک فلا یستغنی هو و من فی البراری المنکشفه عنها کثیرا إن لم یکن غالبا.

و ذلک لأنّ الافق کثیرا ما یشتمل علی الغیوم المتکاثفه فی نصف السنه تقریبا،و علی الأبخره و الأجزاء الأرضیّه الّتی تحملها الریاح العاصفه إلیه فی النصف الآخر،و الافق الغربی معرض للغیوم و نحوها أکثر من الشرقی-لنکته لیس هنا محلّ ذکرها،و من شاء عرف ذلک بالتجربه-و الحمره لارتفاعها عن الافق لا تمنع عن رؤیتها هذه الموانع غالبا،فکان بیانهم لها من أهمّ الامور لا سیّما لکثیر من الناس الغافلین عن أنّ ذلک مقتضی الاعتبار.

بقی الکلام علی امور تتعلّق بآحاد الروایات:

منها:أنّ الروایه الاولی الّتی هی أحسن روایات هذا الباب و علیها عمل القائلین بذهاب الحمره قد اشتملت علی تجاوز الحمره عن سمت الرأس،و هو مخالف للوجدان و البرهان معا.

أمّا الأوّل:فظاهر لدی کلّ من تفقّدها،فإنّ الافق من جمیع جوانبه یحمرّ عند غروب الشمس،و بعد الغروب لا تزال الحمره ترتفع عن الافق،لا بنسبه واحده،بل یکون ارتفاعها عن مقابل مغیب الشمس و أطرافه أسرع و أکثر،و لا تزال ترتفع عن الافق قید رمح تقریبا،ثمّ یقلّ احمرارها،و لا تزال کذلک حتّی تضمحلّ بالکلّیه.

و أمّا البرهان:فإنّ السبب فی حدوثها هو انعکاس الشمس فی أبخره الافق،و إذا بعدت

عن مقابله الافق و حواليه لا يقع من الشعاع البصرى فى كره البخار مقدار صالح لحدوث الحمره.

و تقرير هذا البرهان نظير ما ذكره أهل العلم فى بيان السبب الّذى يرى الكوكب-و هو الافق-أعظم ممّا يرى و هو فى سمت الرأس،مع أنّه فى الأوّل أبعد عن موضع الناظر،و بيانه موجب للخروج عن مقتضى المقام،فليطلبه من شاء من محالّه.

و بالجمله،مخالفه الروايه للوجدان كاشفه عن أحد أمرين:

إمّا عدم صدورها،و إمّا كون المراد منها غير ظاهرها،فيجب ردّها إليهم عليهم السّلام.

ثمّ إنّ اشتمالها على الأمر بالوقوف بحذاء القبله لم يظهر لنا وجه له،إلاّ أن يحمل على البلاد الّتى قبلتها جهه المشرق،و هو بعيد.

و أحسن منه أن يقال:إنّ الشمس لمّا كانت جنوبيّه فى غالب البلدان المعموره فالحمره تكون بين المشرق و الجنوب،و لذلك يكون تفقّدها لمستقبل القبله فى البلاد الّتى قبلتها طرف الجنوب أسهل.

و منها:أنّ الروايه الثانيه مشتمله على غروب الشمس من شرق الأرض و غربها بزوال الحمره،و هذا أيضا مخالف للوجدان و البرهان معا،و حملها على الغروب من بعض الآفاق دون بعض تحكّم،و قد عرفت فساد ذلك.

و قد روى الشيخ فى التهذيب هذه الروايه بعد نقلها كما تقدّم عن القاسم بن عروه،عن بريد بن معويه أيضا،قال:سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول:«إذا غابت الحمره من هذا الجانب- يعنى ناحيه المشرق-فقد غربت الشمس فى شرق الأرض» (۱).

و لو صحّت النسخه فهذا أقرب إلى الاعتبار،لأنّ غروب الشمس عن بلد يستلزم غروبها عن الأماكن الشرقيّه عنه،و الروايتان متّحدتان قطعا،فلعلّ فى النسخ الّتى فيها الزياده تصحيف.و اللّه العالم.

و منها:أنّ الخبر الثالث مشتمل على إطلال المشرق على المغرب،و هو بظاهره مشكل.

۱- (۱)) تهذيب الأحكام ۲:۳۱ ح ۸۴ و فيه:فقد غابت الشمس من شرق الأرض.

قال فی الوافی:«فإنّ المشرق ما ارتفع من الأرض،و المغرب ما انحطّ عنه» (۱).و تفسیر هذا الکلام أشکل من نفس الروایه،و لعلّ المراد فیها من المغرب هو الخطّ الفاصل بین قسمی الأرض،و المراد من المشرق لیس مثله فی الطرف الآخر،بل من ذلک الخط إلی ارتفاع ما منه،و هو المشرق العرفی،فیصحّ الإطلال بهذا المعنی،فیکون إلاطلال للمغرب علی المشرق،و لکنّ الظاهر وقوع السقط فی الثانی.

و منها:أنّ الخبر الخامس لا یخلو عن إجمال،و عدّها من أخبار الباب مبنیّ علی کون الحمره المذکوره فیه هی الحمره المشرقیّه،و هو بعید-کما اعترف به الشیخ قدّس سرّه فی رساله البرائه (۲)-بل الظاهر أنّ المراد الحمره الّتی تعلو المواضع العالیه من انعکاس أشعّه الشمس علیها،و مورد السؤال الشکّ فی غروب الشمس،و لهذه أمره بالاحتیاط.و یکون المراد من تواری القرص استتاره عن نظر السائل،و لهذا قیّده بلفظ«عنّا»-کما فی کثیر من النسخ-و کرّره بقوله:«یستتر عنّا الشمس»الظاهر فی ذلک،فإنّه عرفا یقال لتواری القرص بغیر الغروب.

و مع هاتین القرینتین و قرینه اخری کالجبل استقرب شیخنا الفقیه فی المصباح کون المراد منها الحمره هذه،و جعل غیرها احتمالا فی غایه البعد عن سوق السؤال،بدعوی أنّ المقصود بذکر ارتفاع الحمره کذکر ارتفاع اللیل و سائر الفقرات المذکوره فی السؤال لیس إلاّ تاکید ما ذکره أوّلا من مواراه القرص،فغرضه لیس إلاّ الاستفهام عن أنّه هل تجوز الصلاه و الافطار عند مواراه القرص،أم یجب الانتظار إلی أن تذهب الحمره الّتی یتعارف ارتفاعها بعد الغروب،و هی الحمره المشرقیّه؟ (۳)انتهی.

و فیه ما لا یحتاج إلی البیان،و هو قدّس سرّه أجلّ من أن یخفی علیه ذلک،و إنّما أوقعه فی ذلک غلط وقع فی نسخ الوسائل من تصحیف لفظ الجبل باللیل،و هو غلط قطعا،و کتب الحدیث شاهده بتلک،و لفظ«فوق اللیل»کما فی نسخ الوسائل عباره رکیکه جدّا،و قد اعترف قدّس سرّه

۱- (۱) کتاب الوافی ۵:۲۶۶ و فیه:فإنّ المشرق ما ارتفع من الافق.

۲- (۲) فرائد الاصول ۲:۸۰.

۳- (۳) مصباح الفقیه ۹:۱۵۴.

بعد ذلک بعدم استبعاد ما ذکرناه لو کان متن الروایه«فوق الجبل»کما فی بعض النسخ،و لکن ظنّ ذلک اختلاف نسخ الحدیث.و قد عرفت أنّ سواه غلط وقع فی الوسائل خاصّه،و لکن قال بعد ذلک:«و علی هذا التقدیر یدلّ علی المطلوب أیضا کما لا یخفی» (۱).

و قد خفی علینا وجه ذلک،إذ بعد تسلیم کون المراد من الحمره غیر المشرقیّه تکون الروایه أجنبیّه عن المقام،فکیف تدلّ علی مدّعاه؟إلاّ أن یزعم القطع باتّحاد المناط بین الحمرتین،أو الملازمه بینهما،و نحو ذلک ممّا هو واضح الضعف.

هذا،و لو کان المراد الحمره المشرقیّه یتمّ الّذی ادّعیناه أیضا کما تقدّم،إذ زوال الحمره علامه للغروب المشکوک حصوله فی مفروض السؤال،و لهذا عبّر بالاحتیاط.

و ما یقال من أنّ الاحتیاط لازم فی مفروض السؤال،لجریان استصحاب بقاء النهار و نحوه،و التعبیر بمثل قوله:«أری لک»یوهم الاستحباب،فقد کفانا الماتن مؤونه الجواب عنه فی کتابه الکبیر (۲)،علی ما فی بعضه ممّا لا یخفی علی المتأمّل.

و بالجمله،فهذه الروایه علی أظهر احتمالیه أجنبیّه عن المقام،و علی أبعدهما دلیل لما أخترناه،و لکنّ المستدلّ بها علی القول الآخر جعل مورد السؤال الحمره المشرقیّه-و قد عرفت بعده-و جعل مفروضه العلم بغروب القرص،و ادّعی أنّ جهه السؤال الشکّ فی الشبهه الحکمیّه-و قد عرفت ما فی ذلک-ثمّ اعتذر عن تعبیر الإمام بالاحتیاط بأنّه للتقیّه.

فهذا الاستدلال متوقّف علی اختیار أبعد الاحتمالین من أبعد الاحتمالین أیضا،مع تکلّف دعوی التقیّه بمجرّد الاحتمال.

هذا حال معظم الأخبار الّتی استدلّوا بها علی الحمره،و قد عرفت ما هی علیه من ضعف الأسانید،و الاختلال فی المتون،و لو رفعنا النظر عمّا أو ضحناه من المراد منها یشکل

۱- (۱)) مصباح الفقیه ۹:۱۵۴.

۲- (۲)) جواهر الکلام ۷:۱۱۴.و فیه:ضروره أنّ قوله:«أری»إلی آخره إمّا لعلمه بابتلاء السائل بها،أو لأنّه علیه السّلام اتّقی من الأمر به،لا للاحتیاط،و إلاّ فالإمام لا یأمر عند السؤال عن الحکم الشرعی بالاحتیاط،إذ هو طریق الجاهل بالحکم لا الإمام علیه السّلام.

إثبات حکم مثل ذلک بأخبار حالها فی الضعف سندا و متنا ما عرفت،و أحسنها جمیعا موثّقه یونس،و اتّحاد حکمی الإفاضه من عرفات و الصلاه ممّا لا دلیل علیه،و احتمال الفرق لا دافع له.

و لهذا کان بعض مشایخنا یستدلّ علی اعتبار الحمره بخبر ابن أبی عمیر،و یجعل الموثّقه مؤیّده لها،ثمّ الخبر الرابع.و لکن مجرّد أمره علیه السّلام أبا الخطّاب بتأخیر المغرب عن زوال الحمره لا یوجب عدم دخول الوقت قبلها من وجوه کما لا یخفی.

سلّمنا ظهور الجمیع فی الوقت بالمعنی الّذی أرادوا،و لکنّها لا تعارض الأخبار الدالّه علی دخوله بالغروب،فقصاراها أنّ زوال الحمره أوّل وقت مّا،و لا ینفی ذلک عدم الوقت قبله مطلقا،کما مرّ مفصّلا فی المقدّمات.

الطائفه الثانیه من الأخبار الّتی استدلّ بها المشهور:

منها:خبرا زراره المشتملان علی کون وقت افطار الصائم إذا بدت ثلاثه أنجم.

و هما کما تری أجنبیّان عمّا نحن فیه،و إن قال الماتن فی کتابه الکبیر:«ضروره مناسبته لذهاب الحمره دون استتار القرص» (1)،و لو تمّ الاستدل بهما کان دخول الوقت بأمر آخر غیر ما قالوا.

و قلنا:إنّ ظهور ثلاثه من الکواکب لیس من الامور المقارنه لزوال الحمره غالبا لیکون کنایه عنها،إذ مع صفاء الجوّ و طلوع الکواکب الدریّه کالسعدین من السیّارات،و الشعری و نحوها من الثوابت تری قبل زوال الحمره الثلاثه و أکثر،و مع عدمها و کدوره الجوّ لا تری إلاّ بعد زوالها بمدّه.

و فی روایه أبان عن زراره بعد قوله:«حتّی تبدو ثلاثه أنجم»قوله:«و هی تطلع مع غروب الشمس».

و الظاهر أنّ الجمله الأخیره لبیان وجه کونها علامه،و أنّ ظهور ثلاثه أنجم مقارنه

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۱۱۲.

لغروب الشمس،لا أنّ المراد تقييد النجوم بخصوص الطالعه مع الغروب كما فهمه جماعه،إذ هو-مضافا إلى كونه بعيدا جدّا-لا تبدو إلّا بعد زوال الحمره بمدّه طويله،لوقوعها فى أبخره الافق المتكاثفه.

و لو صحّ لأهل هذا القول الاستدلال بها بدعوى ضروره مناسبتها لزوال الحمره لا استتار القرص صحّ لنا أن نستدلّ بالأخبار الوارده على ظهور كوكب واحد على مطلوبنا، و ندّعى الضروره فى مناسبته لذلك،كصحيحه بكر بن محمّد الأزدى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:سأله سائل عن وقت المغرب؟قال:«إنّ اللّه تعالى يقول[فى كتابه]لإبراهيم فَلَمّٰا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأىٰ كَوْكَباً قٰالَ هٰذٰا رَبِّى (۱)فهذا أوّل الوقت» (۲).

و ظهور كوكب واحد مع غروب الشمس غالبا ممّا لا ينكر،مضافا إلى أنّ الكوكب الّذى رآه ابراهيم عليه السّلام كان الزهره،كما رواه فى العيون عن الرضا عليه السّلام (۳)،و هى ترى مع الغروب مع صفاء الجوّ قطعا.

و من الغريب استدلال الماتن بهذه الصحيحه مع أنّها بكلام خصمه ألصق،و هو بها أولى و أحقّ.

و لكنّ الاولى ترك الاعتماد على هذه الأخبار،و إن كان الأوّلان صحيحين،و الثالث لا يبعد أن يكون حسنا،لا ضعيفا-كما زعم الماتن-و ذلك لما ورد من تكذيبهم لمضونها.

قال الصباح بن سيّابه و أبو اسامه:سألوا الشيخ عليه السّلام عن المغرب،فقال بعضهم:جعلنى اللّه فداك،ننتظر حتّى يطلع كوكب؟فقال:«خطّابيّه؟إنّ جبرئيل نزل بها على محمّد صلّى اللّه عليه و آله حين سقط القرص» (۴).

فيظهر بذلك الوهن فى هذه الأخبار،و يظهر أنّها و أمثالها من دسّ ابن الخطّاب و

۱- ((۱)) الأنعام:۷۶.

۲- ((۲)) وسائل الشيعه ۴:۱۷۴ الباب(۱۶)من أبواب المواقيت ح ۶.

۳- ((۳)) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ۱:۴۰۰.

۴- ((۴)) وسائل الشيعه ۴:۱۹۰ الباب(۱۸)من أبواب المواقيت ح ۱۶.

أصحابه فی اصول أصحابنا،فإذا جعلوا انتظار کوکب خطّابیّه فالثلاثه بطریق أولی،إذ هو الأقرب إلی المعروف من مذهبه من الاشتباک.

و حمل الکوکب فی الروایه علی الکوکب الخاصّ الّذی کانوا یسمّونه«القیدانی»بعید.

و قال المحقّق فی المعتبر:

«لا یستحبّ تأخیر المغرب،و فی بعض روایاتنا:«تؤخّر حتّی تظهر النجوم»،و قد أنکرها الصادق علیه السّلام و نسبها إلی کذب أبی الخطّاب،فهی إذا متروکه» (1)،انتهی.

و الظاهر أنّ مراده بالنجوم الثلاثه منها،و أنّه یشیر بهذه الأخبار،و ذلک لعدم وجود ذلک فی ما نعلم من روایاتنا.

و الّذی یظهر من مجموع الروایات أنّ أبا الخطّاب کان یری مطلق التأخیر،و کان حدّ ذلک أو حدّ الأفضل عنده اشتباک النجوم و غروب الشفق.

و من ذلک یظهر ضعف استدلالهم بما دلّ علی الأمر بالإمساک،کموثّق یعقوب بن شعیب،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:«مسّوا بالمغرب قلیلا،فإنّ الشمس تغیب[من]عندکم قبل أن تغیب[من]عندنا» (2).

و قوله علیه السّلام فی روایه جارود:«یا جارود!ینصحون فلا یقبلون،و إذا سمعوا بشیء نادوا به،و إذا حدّثوا بشیء أذاعوه،قلت لهم:«مسّوا بالمغرب قلیلا»فترکوها حتّی اشتبکت النجوم،فأنا الآن أصلّیها إذا سقط القرص» (3).

و لو لا ما عرفت کان من اللازم الحکم باستحباب الإمساء بمقدار ما یصدق الاسم،أو بمقدار طلوع نجم إلی ثلاثه بحمل ما دلّ علی ظهور کوکب أو ثلاثه علی أنّه تقدیر للإمساء.

و علیه ینطبق ما فی خبر ابن عبد ربّه من قوله:«یا شهاب،إنّی احبّ إذا صلّیت المغرب أن أری فی السماء کوکبا» (4).

۱- (۱)) المعتبر ۲:۴۱.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۶ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۱۳.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۷ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۱۵.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۵ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۹.

و به صرّح جماعه و حملوا أخبار زوال الحمره على ذلك،و لسان هذه الأخبار ناطق بالاستحباب،فإنّ التعليل بغيبوبه الشمس عند الراوى قبلهم لاـ يناسب إلاّـ ذلك،فإنّه يختصّ ببلد الراوى و ما وافقه فى ذلك،بل و لا يجرى فى بلد الراوى دائما أيضا،لأنّه كوفيّ- كما صرّح به الشيخ فى كتاب الرجال (۱)-و الكوفه و إن كان أطول من المدينه و لكن بين طوليهما قليل جدّا،و عرض الكوفه أزيد كثيرا منها،ففى أكثر الأيّام الّتى تكون الشمس فى البروج الشماليّه تغيب فى الكوفه قبل المدينه.

و من المنكر جدّا أن يختلف الوقت الأصليّ للصلاه الّذى هو عامّ لجميع المكلّفين هذا الاختلاف لمثل هذا التعليل،فالوجه من هذه الروايه إن صحّت لا بدّ أن يكون أمرا خارجا عن الوقت،كمراعاه وقوع الصلاه من الناس مقارنا لصلاه إمامهم،ليكون ذلك سببا لسرعه قبولهما منهم،أو مزيد فضلها،و نحو ذلك.

و هذا و أمثاله لا يكون وجها لحكم وجوبى أبدا،و لهذا ما كان الإمام بنفسه يفعل ذلك، بل يصلّى مع سقوط القرص كما رواه عبيد بن زراره،قال:سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

«صحبنى رجل كان يمسى بالمغرب و يغلس بالفجر،و كنت أنا أصلّى المغرب إذا غربت الشمس،و اصلّى الفجر إذا استبان[لى]الفجر،فقال لى الرجل:ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا،و تغرب عنّا و هى طالعه على قوم آخرين،فقلت:

إنّما علينا أن نصلّى إذا وجبت الشمس عنّا،و إذا طلع الفجر عندنا،و[ليس علينا إلاّ ذلك، و]على اولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم» (۲).

و قد ينافى ذلك خبر جارود المتقدّم،فإنّه يظهر منه أنّه كان يمسى قبل أن يذاع ذلك،و لكن تركه ذلك دليل آخر للاستحباب.

۱- (۱)) رجال الطوسى:۲۱۸ شهاب بن عبد ربّه الأسدى مولاهم الصيرفى الكوفى.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۱۸۰-۱۷۹ الباب(۱۶)من أبواب المواقيت ح ۲۲.

و الشيخ فی التهذیب حمل ظهور النجوم علی بعض المحامل البعیده (۱).و فی المدارک علی صوره الاشتباه (۲)،و لا یبعد ذلک بأن یکون علامه عند عدم التمکّن من معرفه الغروب،و لا علامته الّتی هی زوال الحمره،کما ربّما یشهد له مکاتبه علیّ بن الریان،و سؤاله عن صلاه المغرب إذا کان فی دار یمنعه حیطانها النظر إلی حمره المغرب،و فی الجواب:«یصلّیها إذا کان علی هذه الصفّه عند قصر النجوم».قال الشیخ:[معنی]قصر النجوم بیانها (۳).

و لکنّ الحمل علی الاستحباب هو الأولی،لما عرفت من ظهورها فیه لو لا الوهن الّذی عرفت فیها،و هو قوّه کونها من دسّ أبی الخطّاب أو أصحابه لها فی کتب الأصحاب،و إن کان هذا الاحتمال غیر جار فی خبر جارود،و لکنّه لا یمکن إثبات الحکم به فقط،مع معارضته بعدّه أخبار کثیره فیها التصریح بلعن من أخّر المغرب طلبا لفضلها،و نحو ذلک.

و قد طال بنا الکلام فی هذه الأخبار،و علی أیّ حال الإمساء سنّه کان أو بدعه، مکروها أو مستحبا أیّ ربط له بکون الوقت زوال الحمره؟و لکنّ القائل بذلک یتکلّف بجعل قوله:«مسّوا بالمغرب قلیلا»بمعنی«أخّروها عن زوال الحمره»،و بجعل صلاه الصادق علیه السّلام عند السقوط صلاه خارجه عن الوقت،للتقیّه و خوفه علیه السّلام بسبب إذاعه الشیعه ذلک الحدیث،و ما کان أغناه عن هذا القول الّذی لا یتمّ إلاّ بمثل هذه التکلّفات.

و منها:خبر محمّد بن علی قال:صحبت الرضا علیه السّلام[فی السفر]فرأیته یصلّی المغرب إذا أقبلت الفحمه من المشرق-یعنی السواد- (۴).

و هذا أیضا أجنبیّ عن مدّعاهم،إذ لا نعقل لهذه الفحمه معنی إلاّ ارتفاع الحمره من الافق،و ظهور لون الافق-و هو السواد-فی ذلک الوقت،لغروب الشمس و عدم استضائته به،و هذا مقارن لتمام الغروب،لأنّ الحمره عند وصول الشمس إلی الافق الغربی یکون علی

۱- ((۱)) تهذیب الاحکام ۲:۳۴-۳۲.

۲- ((۲)) مدارک الاحکام ۳:۵۲.

۳- ((۳)) تهذیب الأحکام ۲:۲۷۹ ح ۱۰۳۸.

۴- ((۴)) وسائل الشیعه ۴:۱۷۵ الباب(۱۶)من أبواب المواقیت ح ۸.

الافق الشرقى تقريبا،و هى عند ذلك أشدّ ما يكون من الاحمرار،لوقوعها فى أشدّ ما يكون من تكاثف الأبخره.ثمّ لا يكمل الشمس غروبها إلاّ و الحمره مرتفعه عن الافق،يرى الافق و ما بينه و بين الحمره أسودا،ثمّ لا يزال الحمره ترتفع و القطعه السوداء بينها،و الافق تكبر حتّى تضمحلّ و تذهب.

و ليس فى الروايه إلاّ مجرّد الإقبال الّذى عرفت أنّه حاصل بحصول الغروب،فإن كان معنى إقبال الفحمه ما فهمناه فهذا الخبر أولى بالدلاله على القول بالغروب،و إن كان غير ذلك فعليهم أن يبيّنوا المراد حتّى تنظر فيه.

و منها:صحيح ابن همّام أو موثّقته،قال:رأيت الرضا عليه السّلام-و كنّا عنده-لم يصلّ المغرب حتّى ظهرت النجوم،فصلّى بنا على باب دار ابن أبى محمود (۱).

و هذه الروايه استدلّ بها الماتن تبعا لغيره فى المقام،و هى أجنبيّه عن المقام أصلا،بل هى مناسبه لباب آخر وقت المغرب،و بيان جواز تأخيرها عن اشتباك النجوم.

و مثلها روايه داود الصرمى الآتيه الّتى استدلّوا بهما معا على ذلك،و ظهور النجوم ظاهر فى اشتباكها الّذى لا شكّ فى عدم كونه الوقت،و حمله على ظهور الثلاثه بعيد عن ظاهر اللفظ جدّا،و لو حمل على ذلك فالحال فيه كالحال فى الخبرين المتقدّمين.

و الماتن فى كتابه اعتذر عن كونه حكايه فعل-فلعلّه فعله لعذر-بأصاله (۲)عدم العذر- فلينظر ما هو الأصل-و بظهور نقل الراوى عنه ذلك (۳)،فلينظر ما معناه.

و بعدّ هذا الخبر و أمثاله بلغت أخبار اعتبار الحمره عنده أوّل العقود،و لو شاء القائل بالغروب عدّ مثل ذلك لتجاوز عدد أخبار الغروب الالوف،و لكنّه مستغنى عن ذلك، و الحمد للّه.

ص: ۴۲۶

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۹۶ الباب(۱۹)من أبواب المواقيت ح ۹.
۲- ((۲)) متعلق باعتذر قال:و كونه حكايه فعل فلعلّه عليه السّلام فعل ذلك لعذر لا لأنّه وقت موظّف قد يدفعه بعد أصاله عدم العذر....
۳- ((۳)) جواهر الكلام ۷:۱۱۲.

تنبیهات مهمّات

@

التنبیه الأوّل:

النهار و اللیل عند معتبر الحمره بمعنی آخر غیر المعنی العرفی،و لا بدّ من الالتزام بالحقیقه الشرعیّه،إذ عدم اعتبار زوال الحمره عند أهل العرف ظاهر لا یحتاج إلی البیان،و کذلک عند سائر أرباب العلوم و الملل،و لکنّ السیّد الداماد نقل أنّه العمل علی کون النهار من طلوع الفجر إلی زوال الحمره عند أصحابنا و أساطین الإلهیّین و الریاضیّین من حکماء یونان.

و الماتن لشدّه إعجابه بهذا الکلام نقل فی غیر مقام ذلک عنه،مستجودا له،و بشّر الناظرین فی کتابه بأنّه ینقل کلامه بتمامه عند الفراغ من البحث فی الأقوال المتعلّقه بالظهرین (۱).

و لکن هذا النقل خطأ قطعا،أمّا الریاضیّون منهم فظاهر لدی جمیع أهل العلم أنّ الّذی تقرّر علیه اصطلاحهم و علیه مبنی الإرصاد و کتب العمل هو اعتبار مرکز الشمس فی جمیع الأحوال،فمبدأ النهار عندهم طلوع المرکز،و آخره غروبه،فیکون النهار عندهم أقصر من النهار العرفی بمقدار حرکه تمام جرم الشمس من الطرفین.

و کذلک علماء الهیئه،و لهذا یحکمون باستواء الملوین فی الآفاق الاستوائیّه،و باستوائهما فی الآفاق المائله فی الاعتدالین،إلی غیر ذلک،و لو کان بین الطلوعین و الغروبین داخلا فیه لانتقضت هذه الأحکام بإسرها.

و کذلک أرباب أحکام النجوم،فإنّه ظاهر أنّ الّذی عملهم علیه فی جمیع أحکامهم هو اعتبار مراکز الکواکب،و لا یعنون بالکوکب النهاری و اللیلی إلاّ الّذی کان فوق الافق أو تحته،و هکذا یستخرجون السهام،و یعیّنون ما یختلف فی اللیل و النهار من الأحکام.

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۱۰۹.

و أمّا زوال الحمره و بقائها فلا ذكر له فى كتبهم،و لا يترتّب عليه أثر عندهم،و هذه كتب الهيئه و الرصد و الأحكام و علم آلات الرصد شاهده بذلك.

و أمّا أرباب علم الإلهيّين فإنّ مثل ذلك خارج عن موضوع فنّهم أصلا،و لا يتعلّق لهم غرض بذلك،و ذلك واضح لا يحتاج إلى البيان،و لكنّه حدس ذلك أو رأى فى بعض الكتب أنّ الفجر و الحمره من آثار استضائه كره البخار بالشمس،فولد من ذلك هذا الخطأ الفاحش.

سلّمنا أنّ أطولوقس صرّح بذلك فى أحكام الكرات المتحرّكات،و أبلينوس فى أحكام قطوع المخروطات،فأىّ فائده لاصطلاح حكماء اليونان فى أحكام أهل الايمان؟و متى كانت أحكام الشرعيّه العربيّه يتبع مصطلحات إليونانيّه؟.

و أمّا النهار عندنا فآخره منطبق على النهار العرفىّ،و تسمع الكلام فى أوّله أيضا،فإنّه كذلك بالبيان الآتى،فيتحقّق الغروب عندنا بغيبوبه تمام القرص عن سطح الأرض،و عن تمام الأشخاص القائمه عليها من القامات و الجدران و الأشجار و غيرها المتعارفه فى الطول، فلا يتحقّق الغروب بمجرّد خفائه عن البصر الملاصق لسطح الأرض مع عدم غروبه عن بصر الواقف،و لا يتحقّق للّذى فى الدار مع عدم غروبها عن الّذى على السطوح المتعارفه، كالطلوع فإنّه يطلع على القاعد بمجرّد رؤيه القائم لها،و للّذى فى الدار برؤيه الواقف على السطوح المتعارفه لها،دون الأشخاص الخارجه عن المتعارف فى الارتفاع كالجبال الشامخه، و العمارات العاليه.

و ذلك واضح لمن راجع العرف،فإنّ من رأى الشمس على سطح متعارف،أو رأى شعاع الشمس على شجر يحكم بطلوعها فى ذلك الافق مطلقا،دون الأشخاص الخارجه عن المتعارف فى الاعتدال.

و كذا فى الغروب،فلكلّ موضع من الأرض افق خاصّ يتبع متعارف ما فيها من الأشخاص.

و إن شئت التعبير عن الافق العرفى بالاصطلاح العلمى قلت:إنّه الافق الترسى الّذى

يرسم من فرض بصر منطبق على الأشخاص القائمه على سطح الأرض المتعارفه فى الطول، فهو نوع من الترسى.

و لازم ما ذكرناه أن يختلف الافق بوجود الجدران و الأشجار و عدمهما،بل اختلافه فى مكان واحد بحسب إيجاد مرتفع فيه،و رفعه عنه.

و لعلّ الناظر يستبعد ذلك و يجعل ذلك دليلا على فساد ما ذهبنا إليه من القول بالغروب، و بمقايسته إلى الطلوع و الرجوع إلى العرف يرتفع الاستبعاد.

و يظهر بذلك الجواب عمّا أورده جماعه على المختار،و ينحلّ به ما زعموا من الإشكال فى عدّه من الأخبار و عدّه من أعاظم الاصحاب.

أمّا الأوّل:فقد قالوا:إنّ لازم القول بالغروب جواز الصلاه مع بقاء شعاع الشمس على الحيطان،و هو قطعيّ الفساد،و الالتزام بلزوم ذهاب الشعاع إحداث قول ثالث،و هو خلاف الإجماع،كما فى الرياض (۱)

و قال الماتن:

«و بعد كون القول المقابل للمشهور قطعيّ الفساد و كون اعتبار بعض المتأخّرين ذهاب الشعاع قولا محدثا تعيّن قول المشهور».

و بمثل ذلك ردّ عدّه من أخبار القول بالغروب و قال:

«إنّ مقتضاها دخول الوقت بمجرّد ذهاب القرص[عن النظر]و إن بقى ضوؤه على الجدران و المناره و الجبال-إلى أن قال-و هو فى غايه الوضوح من الفساد،و إلّا لزم اختلاف الوقت باختلاف الأمكنه علوا و سفلا من البئر إلى المناره» (۲).

قلت:و بما ذكرنا فى معنى الافق العرفى ظهر الجواب عن جميع ذلك،و نقول مع ذلك توضيحا:

إن أراد بالحيطان و نحوها المتعارف منها فنحن نلتزم بلزوم ذهاب الشمس عنها،لما عرفت من أنّ الافق العرفى يكون بحسبه،و غروب الشمس و غيبوبه القرص و نحو ذلك-

---

۱- (۱)) رياض المسائل ۲:۲۱۶.

۲- (۲)) جواهر الكلام ۷:۱۱۸-۱۱۷.

ممّا ورد فی النصوص و حکمنا بمقتضاها-لیس الغروب عن شخص دون شخص،و لا من حال دون حال.

فالافق للنائم هو الافق للقاعد،و للقاعد هو الافق للقائم،و افق الّذی فی البیت افق الّذی علی السطح،و لکلّ مکان افق واحد بحسب ما فیها من الأشخاص و العمارات المتعارفه،یصدق الغروب عنه بغروبه عن الجمیع،کما أنّه یصدق بطلوعه علی بعض طلوعه علی الجمیع،فمادام القرص طالعا علی الّذی هو قائم علی سطح متعارف لا یصدق أنّ الشمس غابت عن هذا المکان،و لا غربت عنه،و لا أنّه لا یری فیه،و نحو ذلک من الألفاظ الوارده فی النصوص،کما أنّه بالطلوع علی بعض یصدق جمیع ذلک فیه.

و ذلک ظاهر بالنظر إلی العرف،و ماذا یقول الخصم فی الطلوع؟و أیّ شیء یعتبره فی آخر وقت الصبح؟و نحن نعتبر مثله فی أوّل المغرب،فإن حکم بکون الصبح قضاء بظهور الشعاع علی الجدران،و برؤیه من علی السطح القرص قلنا:إنّ وقت العصر باق مع ظهور القرص لمن علی السطح،و لم یدخل وقت المغرب بعد.

و إن قالوا:«إنّ لکلّ بصر حکمه»فقد لزمهم اختلاف الوقت من البئر إلی المناره فی بقاء وقت الصبح،فلیلزمنا مثله فی الظهرین،و هذا مورد المثل:«شارکنی بالفعل و أفردنی بالتعجّب».

و إن أرادوا بالعمارات و الجبال الخارجه عن المتعارف فی الارتفاع کمناره إسکندریّه- إن صحّ ما ینقل من ارتفاعها-فنحن نلتزم بعدم الاعتداد بها،و نحکم بقضاء الظهرین و أداء المغرب معها،و الوجه فیه ما عرفت من أنّ الافق العرفی یتبع المتعارف.

و من الممکن أن یصل ارتفاع المرتفعات إلی حدّ لا تغیب عنها الشمس مع إقبال الظلام و اشتباک النجوم لمن تحتها،فهل یلتزم أحد مع ذلک ببقاء النهار و عدم اللیل؟

هذا هو التحقیق،و[یرد]النقض علیهم بالطلوع کما تقدّم،فإنّ الشمس تشرق علیها حال الطوع قبل غیرها بالمقدار الّذی یتأخّر غروبها عنها بعینه،فإن اعتبروها فی الطلوع اعتبرناها فی الغروب،و إلاّ فلا،فالحال واحد،و التحقیق ما عرفت.

و یرد علیهم-زیاده علی ما تقدّم-أنّ من الجبال ما لا- تغیب عنه الشمس إلاّ- بمدّه هی أکثر ممّا بین غروب الشمس و زوال الحمره،و کذلک المناره لو فرض طولها میلا و نحوه، فاعتبار الحمره لا تجدیهم فی الجواب عن هذا الإشکال.

فما نقله فی الریاض عن قدماء الأصحاب القائلین بالغروب[من]دخول الوقت مع بقاء شعاع الشمس مطلقا (۱)لیس علی ما ینبغی،و هم منزّهون عن ذلک قطعا،ففرحه الماتن بتعیّن مختاره حیث تردّد قول خصمه بین مقطوع الفساد،أو خلاف الإجماع (۲)لا تتمّ أبدا.

و أمّا الثانی:فإنّه روی الصدوق و غیره عن زید الشحّام،قال:صعدت جبل أبی قبیس و الناس یصلّون المغرب،فرأیت الشمس لم تغب و إنّما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقیت أبا عبد اللّه علیه السّلام فأخبرته بذلک،فقال لی:«و لم فعلت ذلک؟بئس ما صنعت،إنّما تصلّیها إذا لم ترها خلف جبل،غابت أو غارت،ما لم یتجلّلها سحاب أو ظلمه[تظلّها] و إنّما علیک مشرقک و مغربک،و لیس علی الناس أن یبحثوا» (۳).

قالوا:إنّها لا تنطبق علی القولین معا،أمّا علی القول باعتبار الحمره فظاهر،و أمّا علی القول الآخر فلأنّه لا خلاف بین القائلین به فی لزوم انتفاء الحائل،و عدم الاعتبار بعدم رؤیه الشمس للحائل.

و حملها جماعه علی التقیّه و هو کما تری.

و قرّر ذلک التقیّ المجلسیّ بأنّ غرض الراوی کان إثاره الفتنه بأن یقول:إنّهم یفطرون و یصلّون قبل أن تغیب الشمس،و کان ذلک مظنّه لأن یصل الضرر إلیه و إلی غیره منهم، و یکون المراد من قوله:«إنّما علیک مشرقک و مغربک»أنّک لا تحتاج إلی صعود الجبل،إذ یمکنک استعلام الطلوع و الغروب بالحمره (۴).

و فیه ما لا یخفی من البعد و التکلّف فی موضعین.و الوجه فی هذه الروایه یظهر ممّا

۱- (۱) ریاض المسائل ۲:۲۰۷.

۲- (۲) جواهر الکلام ۷:۱۱۸.

۳- (۳) وسائل الشیعه ۴:۱۹۸ الباب(۲۰)من أبواب المواقیت ح ۲.

۴- (۴) راجع:روضه المتّقین ۲:۶۹.

عرفناک من أنّ بقاء الشمس علی قلل الجبال العالیه لا ینافی غروبها لمن کان دون الجبل لتعدّد الافقین.

و من القریب جدّا أن یکون الناس قد صلّوا المغرب بعد غروب الشمس،و الراوی لمّا رأی الشمس و هو علی الجبل زعم أنّهم یصلّون لتواریها خلف الجبل،و أنّ عدم رؤیتهم لها لحیلوله الجبل،لا للغروب،جهلا منه بأنّ ذلک لاختلاف افقه و هو علی الجبل مع افقهم،و أنّ الشمس غاربه عنهم حقیقه،و إن کانت طالعه علیه.و قد أفصح الصادق علیه السّلام بذلک حیث قال:«إنّما علیک مشرقک و مغربک».

و قوله علیه السّلام:«لیس علی الناس أن یبحثوا»لعلّ المراد منه:لیس علیهم أن یبحثوا عن غیر افقهم.

و قوله علیه السّلام:«خلف جبل غابت أو غارت»إنّما هو من باب التعبیر علی طبق ما یعتقده الراوی،لصعوبه بیان حقیقه ذلک له،بل تعذّر إفهامه بعد توقّف فهم ذلک علی مقدّمات کثیره تتوقّف علی الاطّلاع علی دقائق العلوم التعلیمیّه،و لهذا استثنی علیه السّلام تجلّلها بالسحاب و الظلمه،إذ لا خصوصیّه لهما،و من المعلوم أنّ الغرض بیان المثال لمطلق الحائل الّذی من أظهر أفراده الجبل،و بذلک بیّن علیه السّلام الواقع لمن کان من أهل الاصطلاح مع إفاده الراوی أصل الحکم.

و قد بیّنا شرح هذا الحدیث فی المجلّد الأوّل من مجلّدات النکاح من کتاب «ذخائر المجتهدین».

و من غریب الکلام ما ذکره الماتن فی توجیه هذا الخبر،قال:

«و یمکن أن یکون نهیه عن التجسّس بعد زوال الحمره،کما یؤمی إلیه قوله علیه السّلام:«و إنّما علیک مشرقک و مغربک»إذ لو کان المراد ذهاب القرص لم یکن لذکر المشرق ثمره» (1)، انتهی.المقصود من کلامه رحمه اللّه.

و فیه مواقع للکلام یطول بذکرها المقام،فلینظر ما معنی بقاء الشمس علی أبی قبیس مع

1- (1)) جواهر الکلام 7:117.

ذهاب الحمره من دون الجبل؟مع أنّ ارتفاعه لا يوجب من الاختلاف إلّا ما هو أقلّ منه بكثير.

ثمّ كيف يجديه ذلك مع أنّه يرى جواز صلاه المغرب مع بقاء شعاع الشمس قطعيّ الفساد،و لا يتفاوت فى ذلك بقاء الحمره أو زوالها،إلى غير ذلك ممّا لا ثمره فى التعرّض لها.

و مثله:موثّقه سماعه،قال:قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام فى المغرب إنّا ربّما صلّينا و نحن نخاف أن تكون الشمس باقيه خلف الجبل،أو سترها الجبل،فقال:«ليس عليك صعود الجبل» (۱).

و التقريب فيها كما فى سابقها،فتأمّل.

و مثلهما:ما رواه فى المجالس عن الربيع بن سليمان و أبان بن أرقم و غيرهما،قالوا:أقبلنا من مكّه حتّى إذا كنّا بوادى الأخضر،إذا نحن برجل يصلّى و نحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا فى أنفسنا،فجعل يصلّى و نحن ندعو عليه،[حتّى صلّى ركعه و نحن ندعو عليه]و نقول:هو شابّ من شباب المدينه،فلمّا اتيناه إذا هو أبو عبد اللّه جعفر بن محمّد عليه السّلام فنزلنا و صلّينا معه و قد فاتتنا ركعه،فلمّا قضينا الصلاه قمنا إليه فقلنا:جعلنا فداك،هذه الساعه تصلّى؟فقال:«إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت» (۲).

و الوجه فيها ما عرفت،إذ الظاهر أنّهم رأوا شعاع الشمس على بعض الجبال العاليه و زعموا منافاه ذلك لغروب الشمس عمّن ليس فى سفحه،جهلا منهم باختلاف الافقين.

و هذه الروايه من أعظم ما استفاد منها القائلون التقيّه و أنّ تأخير المغرب كان مركوزا فى أذهان الشيعه،و قد ظهر من ذلك أنّ تعجّبهم لم يكن إلاّ لبقاء شعاع الشمس الّذى لا يقول بجواز الصلاه مع بقائه مطلقا حتّى العامّه فى ما يحضرنى الآن من كلماتهم،بل فى حاشيه البيجورى على شرح ابن قاسم من الشافعيّه التصريح باشتراط ذهاب شعاع الشمس من الجبال و نحوها،فعلى هذا فصلاه الصادق عليه السّلام مع بقاء الشعاع كان مخالفا لمعتقدهم.

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۹۸ الباب(۲۰)من أبواب المواقيت ح ۱.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۱۸۰ الباب(۱۶)من أبواب المواقيت ح ۲۳.

ثمّ لو سلّمنا أنّه كـان ذلـك مركوزا فى أذهـانهم فـأىّ ثمره لهم فيه مع تكـذيب الإمـام مـا فى أذهـانهم بقوله و فعله معـا؟إلاّ أن يتمسّك بذيل سمل التقيّه،و يجعل صلاته عليه السّلام صلاه فى خارج الوقت لأجلها.

و فيه مطلقـا مـا ستعرف،و خصوصا ما عرفت من اشتراط ذهاب الشعاع عنـدهم،مع أنّ مـذهبهم دخول الوقت بالغروب،لا عـدم جـواز تـأخيره عنه،بـل الوقت عنـد أكـثرهم بـاق إلى ذهـاب الشـفق،فـأىّ تقيّه فى تقـديمها على ذهـاب الحمره،مع أنّ كـثيرا من صلواتهم يقع بعدها قطعا،إذ ليس كلّ أحد منهم مستجمع للشرائط فاقد للأعذار أوّل الغروب.

و يظهر الوجه بمـا بيّنّاه فى ما فرّعه الشيـخ فى المبسوط على هـذا القول من أنّه إذا غابت الشـمس عن البصـر،و رأى ضوئها على جبل يقابلها،أو مكان عال مثل مناره اسكندريّه، أو شبهها فإنّه يصلّى و لا يلزمه حكم طلوعها (۱)،انتهى.

و تعجّب منه جمله من المتأخّرين،و بعض تلامذه الماتن قال فى كتابه:

إنّ هذا من مزخرفات العامّه،و أصحابنا مبرّؤون عن أمثالها،و الشيخ أعرف بمراده (۲).

قلت:قد أفصح الشيـخ-طاب ثراه-عن مراده أبلغ إفصاح،و أوضـحه غايه الإيضاح، فإنّه ترك المثال بالجدران و الأشجار و نحوها ممّا يتّحـد افقه العرفى مع ما دونه،و مثّل بالجبل، ثمّ قيّد المكان بالعالى،و لم يقنع بذلك حتّى مثّل له بمناره اسـكندريّه المعروفه بالطول الخارج عن المتعارف،ثمّ أردفها بقوله:«و ما أشبهها»أى فى الطول تأكيدا لئلاّ يتوهّم من كلامه الإطلاق،فما ذنبه إن خفى عليهم الوجه فى كلامه،زاد اللّه فى علوّ مقامه.

التنبيه الثانى:

فى ذكر المرجّحـات الّتى ذكروهـا لأخبـار الحمره على أخبـار الغروب،و إن كنّا فى غنى من ذلـك،لمـا عرفت من انطباق جميع الروايات على القول بالغروب،و عدم التعارض بينهما أصلا،و لكن لا بأس بذكرها تكثيرا للفائده،فنقول:

۱- (۱)) المبسوط ۱:۷۴

۲- . (۲)) البرهان القاطع،المجلّد الثالث من الطبعه الحجريّه:۴۱.

قال الماتن فی کتابه الکبیر:

«إنّ تلک النّصوص معتضده بالأصل،و الشغل،و الشهره العظیمه،و الموافقه لما سمعت من آی الکتاب،و المخالفه للعامّه،و الاشتمال علی التعلیل بکون المشرق مطلاّ علی المغرب،و بأنّ الشمس تغیب عندکم قبل أن تغیب عندنا» (۱)،انتهی.

أمّا تسمیه تلک الأخبار بالنصوص غریب مع ما عرفت من التکلّفات الّتی ارتکبوها فی بیان دلاله أکثرها،و مع الغضّ عن ذلک،أمّا الترجیح بالأصل،ففیه ما تقرّر فی علم الاصول،و الشغل وحده لو کان مرجّحا لها من حیث أداء المغرب فهو مرجّح لأخبار الغروب من حیث الظهرین.

و أمّا آی الکتاب،فلا أدری ما یرید منها،إذ لا یوجد بین الدفّتین من أوّل البسمله إلی آخر المعوّذتین آیه واحده تدلّ علی ذلک،فضلا عن آیات متعدّده،بل الموجود فی الکتاب العزیز ما یمکن أن یستدلّ علی خلافه،کقوله تعالی: أَقِمِ الصَّلاٰهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ (۲)بناء علی کون الدلوک هو الغروب،کما هو مذهب جماعه.

و قوله تعالی: أَقِمِ الصَّلاٰهَ طَرَفَیِ النَّهٰارِ (۳).

و قوله تعالی: وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوبِهٰا (۴)بناء علی کون المراد منهما صلاه الفجر و العصر،إلی غیر ذلک.

و لم یتقدّم منه دعوی ذلک کی یقول هنا:«لما سمعت»و لعلّه یرید بذلک قوله تعالی:

فَلَمّٰا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأیٰ کَوْکَباً (۵) بضمّ ما فی صحیح بکر المتقدّم،و إن کان ذلک فهو من أعجب الکلام،إذ عدم دلالتها بنفسها علی ما له أدنی ربط بالمقام ظاهر.

و إن أراد بضمّ ما فی الخبر إلیه فواضح الضعف،إذ کونه أوّل الوقت من کلام الإمام، لا بعنوان أنّ المراد من الآیه،فهذا ترجیح بالروایه لا الآیه،علی أنّ هذا الخبر من تلک الأخبار الّتی یرید ترجیحها بموافقه الکتاب،فهو دور صریح.

ص: ۴۳۵

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۱۱۵.

۲- (۲)) الإسراء:۷۸.

۳- (۳)) هود:۱۱۴.

۴- (۴)) طه:۱۳۰.

۵- (۵)) الأنعام:۷۶.

و أمّا الشهره،فقد عرفت أنّ مبناه على نسبه هذا القول إلى كلّ من ذكر أنّ ذهاب الحمره علامه للغروب،و على تأويل كلمات المصرّحين بالغروب بما هو مقطوع العدم،و إن شئت فتذكّر عباره المبسوط و تأويله لها لتعرف ما صنع بعبائر الأصحاب حتّى تمّ له هذا الادّعاء.

و قد اقتصر هنا على دعوى الشهره،و لكن قبل ذلك بقليل ادّعى الزياده عليها،فقال:

«على أنّ أكثر المتأخّرين القائلين بالغروب ممّن لا يبالى بالشهره فى جنب الخبر الصحيح كائنه ما كانت،كما يشهد له ما فى هذا المقام الّذى قارب أن يكون ضروريّا فى زماننا،بل لعلّه كذلك،بل يمكن دعواه حتّى فى الزمن السابق،كما يؤمى إليه خبر الربيع،و ابن أرقم السابق،بل سواد المخالفين يعرفون ذلك منّا أيضا فضلا من الموافقين، كما أنّ سوادنا بالعكس،حتّى أنّهم إذا أرادوا معرفه الرجل من أىّ الفريقين امتحن بصلاته و إفطاره» (1)،إلى آخر كلامه قدّس سرّه.

أمّا طعنه على المتأخّرين بما ذكر،فلا يهمّنا الجواب عنه،و أمّا دعوى الضروره فى زمانه، فلا أدرى كيف صحّ له مع مخالفه الأستاذ الأكبر (2)و جمع من تلامذته المعاصرين للماتن،و أمّا الزمان السابق،فمن عصر الأئمّه إلى هذا اليوم لم يزل فى كلّ عصر منه جماعه من أكابر الطائفه و شيوخها قائلين بالغروب،و إثبات ذلك موجب لطول الكلام،و فيمن نقل عنه ذلك فى الكتب المعروفه كفايه،و ما فى غيرها أكثر.

و أمّا خبر الربيع،فقد تقدّم الكلام فيه مفصّلا قريبا.

و أمّا معرفه سواد المخالفين ذلك،فلو سلّمت فأىّ حجّه فى ما يزعمه الأعداء الجاهلين بمذاهب الشيعه،و كتبهم مشحونه بالافتراءات الشنيعه عليهم،و فتح هذا الباب موجب لما لا يخفى على ذوى الألباب.

على أنّ الّذى رأينا من علمائهم-كأحمد بن تيميّه و غيره-النسبه إلى الشيعه وجوب تأخير المغرب إلى غروب الشفق،جهلا منهم بالفرق بين الغلاه الخطّابيّه و الفرقه الإماميّه،

1- (1)) جواهر الكلام 7:110.

2- (2)) هو العلاّمه المجدّد البهبهانى قدّس سرّه،راجع:الحاشيه على المدارك 2:303-302.

أو تعمّدا بالكذب و الافتراء،و كيف يكون ضروريّ المذهب معلوما عند هؤلاء الأعداء، مجهولا عند أكابر الطائفه القائلين بهذا القول؟

و بالجمله،فالاستدلال بما تنسبه العامّه إلى الخاصّه على الشيعه عجيب،و لكنّه ليس بأعجب من الاستدلال بمعتضد العوام على الخواص،و من المعلوم لدى كلّ منصف أنّ الاشتهار عند العوام إنّما نشأ من تقليدهم للقائلين بذهاب الحمره،و هو عند مقلّدى غيرهم بالعكس.

و بالجمله،ما أجدر الكتب العلميّه بأن يحذف منها أمثال هذا الاستدلال،و لو لا تعرّضه رحمه اللّه له و اعتماده عليه لتركنا ذكره بالكلّيّه،و لكن علمنا بأنّ هذا و أمثاله عمده مستند القائلين بذهاب الحمره أوجب الإطناب،و شرطنا ترك ذلك فى غير هذه المسأله من مسائل هذا الكتاب،إن شاء اللّه.

و أمّا الحمل على التقيّه،فظاهر أنّه لا يصار إليه بمجرّد الاحتمال،و إن كان ذلك بدعوى وجود القرائن عليها كدعوى المغروسيّه فى أذهان الشيعه،و بعض الأخبار،فقد عرفت الجواب عن الجميع.

و أمّا كثره وقوع السؤال عن وقت المغرب،فالوجه ما بلغهم من أخبار أبى الخطّاب و أصحابه الّذى قال الرضا عليه السّلام:«إنّه كان قد أفسد عامّه أهل الكوفه فكانوا لا يصلّون حتّى تغيب الشفق»و كانوا حينئذ مخلوطين بالشيعه،فأوجب نقلهم و فعلهم إكثار السؤال عن الأئمّه،و لزمهم عليه السّلام بيان كذبهم بأقوالهم و أفعالهم.

على أنّ بعض الأخبار المستدلّ بها للمشهور منقول فى رواياتهم كخبر إقبال الفحمه،و أخبرنى خطيب كربلاء المشرّفه-و هو من أفضل من رأيت من علمائهم-أنّ عليه عمل أكثر الشافعيّه إلى هذا الزمان.

و مع ذلك كلّه فالحمل على التقيّه آخر جميع المحامل،و هو أضعفها جميعا،لا يصار إليه إلاّ فى بعض الأخبار الشاذّه إذا خالفت الأخبار الكثيره المعتبره فى مسائل خاصّه،و بيان ذلك لا يناسب هذا الشرح،و لعلنّا نبيّنها فى رساله مفرده.

و أشدّ المصرّين على حمل هذه الأخبار على التقيّه شيخنا الفقيه فى المصباح،فإنّه أطال

بیانه و بالغ فیه حتّی أنّه صدر منه کلامان ما کنت أحبّ صدور مثلهما من مثله:

أحدهما:عدم اعتبار أصاله عدم التقیّه فی المقام الّذی یظنّ فیه الدواعی إلیها،حتّی قال:

«إنّه لو کانت أخبار الغروب سلیمه عن المعارض و مخالفه المشهور لم یکن استکشاف الحکم الواقعی منها خالیا عن التأمّل» (۱).

و لا یخفی أنّ تخصیص أصاله عدم التقیّه بمورد فقدان الدواعی-مع الغضّ عمّا فی أصله من الضعف-موجب لتطرّق الخلل إلی أکثر الأحکام المشترکه بین الفریقین،و هو معظم المسائل،إذا المسائل الّتی تخالفهم الشیعه قلیله جدّا-کما نبّه علیه العلامّه و غیره-فإذا رفعنا الید عن أصاله عدم التقیّه لزم عدم حجّیّه تلک الأخبار الدالّه علی تلک الأحکام،و فیه ما لا یخفی علی ذوی الأفهام.

و الثانی:ما احتمله من کون الوقت الواقعی هو زوال الحمره،و جعله معرّفا للغروب نشأ من معروفیّه التحدید بالغروب بین العامّه،بحیث لم یجدوا[أی الأئمه علیهم السّلام]بدّا من الاعتراف به و تأویله إلی الحق (۲).

و قد سمعت أیضا ذلک منه قدّس سرّه،و لا یخفی ما فیه من مخالفه الإجماع السابق بظاهره،و تأویله ممکن مع التکلّف،یرجع إلی ما فی کلام الماتن.

و أمّا ترجیح أخبار الحمره باشتمالها علی التعلیل،فمثل هذین التعلیلین إن لم یکونا سببا للوهن لا یکونان موجبین للقوّه،و ذلک لما عرفت من عدم رجوعهما بظاهرهما إلی معنی معقول،إلاّ أن یکون المراد منها ما عرفت،و ذلک یناسب الغروب لا ذهاب الحمره،فتأمّل، و راجع.

التنبیه الثالث:

إنّ أدلّه اعتبار الحمره-علی تسلیم دلالتها،و الغضّ عن جمیع ما عرفت-لا تدلّ علی أزید من إلزام الشارع للمکلّفین بتأخیر الإفطار و صلاه المغرب،صیانه لهاتین العبادتین من الفساد الواقعی،فکیف جاز لهم تجویز تأخیر الظهرین اختیارا عن غروب الشمس

۱- (۱)) مصباح الفقیه ۹:۱۵۶.

۲- (۲)) مصباح الفقیه ۹:۱۵۶.

الّذی هو آخر النهار العرفی؟و لیس فی تلک الأخبار ما یدلّ علی ذلک،و أین الأمر بالإمساء بالمغرب و انتظار نجمه أو ثلاثه أنجم و نحو ذلک من تحدید آخر الظهرین؟

و أقوی ما فیها أخبار الطائفه الأولی،و هی تدلّ علی کون زوال الحمره لازما لجواز الإفطار و الصوم لو سلّم ذلک بأیّ تقریر کان،و أین ذلک من جواز تأخیرهما عن الغروب؟ بل خلوّ هذه الأخبار عن ذلک و الاقتصار فیها علی ذکر الصوم و المغرب لعلّه دلیل علی العدم،و لا ملازمه بین انقضاء وقت الظهرین و جواز المغرب.

و دعوی أنّ المفهوم منها أنّ النهار حقیقه شرعیّه فی ذلک مطلقا،أو أنّ لهذه الأخبار حکومه علی أخبار الغروب،أو أنّه یستفاد منها کون الغروب قبل زوال الحمره مشکوکا، فیکفی فی جواز تأخیرهما الاستصحاب،لا یخفی ضعف جمیع ذلک علی من تأمّل فی تلک الأخبار،إذ غایه ما یمکن استفادته منها لزوم تأخیر المغرب،و کون زوال الحمره علامه للغروب المبیح لصلاه المغرب،و یلزم مراعاتها مطلقا،لا أنّ عدمه علامه للعدم.

و العجب من جماعه من المحشّین حیث سوّدوا حواشی هذا الکتاب و سائر الرسائل العملیّه باحتیاطات کثیره لا منشاء لها إلاّ خبر ضعیف بلا قائل به،أو قول نادر بلا خبر یدلّ علیه،و ترکوا ذکر الاحتیاط فی ما عدی تأخیر مثل الظهرین الّذین أحدهما الوسطی، مع أنّ حال المسأله بحسب الدلیل ما عرفت.و شیخنا الفقیه ذکر الاحتیاط فی کتابه المعدّ للفتاوی (1)،و ترک ذکره فی حاشیه هذا الکتاب المعدّ لعمل المقلّدین،و اللّه العالم.

التنبیه الرابع:

کما أنّه بعد الغروب تبقی حمره فی ناحیه المشرق کذلک تحدث حمره فی طرف الغرب قبل الطلوع،و القائل بعدم دخول الوقت للمغرب إلاّ بذهاب الحمره یلزمه القول بقضاء فرض الصبح بمجرّد حدوثها،لوضوح أنّ الغروب و الطلوع متقابلان.

و قد تنبّهوا لهذا الإشکال،و أجابوا عنها بوجوه لا یخفی ضعفها علی من راجعها:

منها:ما ذکره الماتن من إمکان الفرق بین الحمرتین،خصوصا بعد قوله:«المشرق مطلّ

ص: ۴۳۹

۱- (۱) مصباح الفقیه ۹:۱۵۷.

على المغرب»و احتمال كون هـذه الحمره كالحادثه قبل الطلوع فى مشـرق الشـمس،و الباقيه بعـد الغروب فى مغربها،و إن اختلفا فى طول الزمان و قصره من جهه ظهور المشرق،و انخفاض المغرب (۱)،انتهى.

و فيه من مخالفه الوجدان و البرهان ما هو غنىّ عن البيان.

و منها:أنّه اجتهاد فى مقابله النص.

قلت:كلاّ،و لكنّ التفريق بينهما سفسطه و مخالفه للحسّ.

و منهـا:ما فى الرياض من أنّ أقصاه الشكّ فى الطلوع،و هو لا يقطع الاستصـحاب، بخلاف الغروب،فإنّ الاستصـحاب هناك بقاء النهار،فلا يقطعه إلاّ الطلوع الحسّى (۲)،انتهى ملخّصا.

و فيه مـا لاـ يخفى،فـإنّ المعيـار فى الطلوع و الغروب إن كـان الاـفق العرفى فـالعلم حاصـل بعـدم الطلوع معها،و حصول الغروب بعدها،و إن كان غيره فحدوثها و بقائها مستلزم للعلم بهما فى الحالين.

و بالجمله،هذا لا يتمّ مع الإلزام بعدم دخول الوقت حقيقه إلاّ بزوال الحمره.

نعم،له وجه بناء على ما عرفت منّا فى التنبيه السابق من القول بلزوم تأخير المغرب و الإفطار إلى زوالها تعبّدا،مع التنزّل عمّا عرفت من المختار،و لكنّهم لا يلتزمون به كما عرفت فى أوّل المبحث.

و ربّمـا نسـبوا الالتزام بقضاء فرض الصـبح بظهور الحمره المغربيّه إلى الشـهيد فى المقاصـد العلّيّه،و هـذه النسـبه غير صـحيحه،و الشهيد يجلّ عن ذلك،و كلامه تقدّم سابقا منّا و الكلام عليه،فتذكّر.

و من الطريف مـا نقـل لى أحـد علمـاء العصـر عن بعضـهم من أنّ جرم الشـمس بعضه مسـتنير،و بعضه غير مسـتنير،فهو أكبر من المرئى،و الجزء المظلم منه واقع فى شـرقى المسـتنير منه،و حيث كـان الغروب المعتـبر غروب جميع القرص لاـ يكفى خفـائه عن البصر،و يعلم

۱- (۱)) جواهر الكلام ۷:۱۲۰-۱۱۹.

۲- (۲)) رياض المسائل ۲:۲۱۰.

غروب الجميع بزوال الحمره المشرقيّه،و الأمر فى الطلوع بالعكس،إذ المعتبر فيه طلوع أوّل جزء منه،و هو من النصف المستنير.

قلت:إن صحّ ذلك كان جوابا حسنا،و لكنّه من الحكمه الّتى ادّخرها أبرخس و بطليموس لهذا الخلف الصالح.

المسأله الثانيه [اختلف الأقوال فى آخر وقت المغرب]

اختلف الأقوال فى آخر وقت المغرب،و بعض المعتنين بجمع الأقوال من معاصرى الماتن (۱)أنهاها إلى إثنى عشر قولا،و لكنّ الظاهر أنّ ما ذكره ناش من الجمود على ألفاظ العبارات،و إلاّ فهى أقلّ من ذلك بكثير.

فالشيخ فى الخلاف و إن أطلق القول بأنّ آخره غروب الشفق (۲)و لكنّه يريد الوقت للمختار قطعا،إذ لا يظنّ به الذهاب إلى كونه وقتا مطلقا حتّى للمضطرّ و نحوه،مع تظافر الأخبار على خلافه.

و من قال بجواز التأخير إلى ربع الليله للمسافر إذا كان فى طلب المنزل لا يرى خصوصيّه لطلب المنزل،و إنّما ذكره مثالا،فيتّحد هذا القول مع القول بجواز التأخير إليه للمسافر إذا جدّ به السير،بل و مع القول بالربع لمطلق المعذور بعد ظهور أنّ ذكر السفر أيضا من باب المثال،و كونه أحد أفراد العذر غالبا.

و هكذا الكلام فى غير واحده من تلك العبارات،و لو استعمل هذا الجمود لزادت الأقوال على ما ذكره.و المنسوب منها إلى المشهور ما تقدّم فى المتن،و التقييد بما إذا بقى من النصف مقدار العشاء مبنىّ على الاختصاص،و على الاشتراك فالنصف أيضا آخر المغرب مع أهمّيّه العشاء لدى التزاحم آخر الوقت كما مرّ بيانه.

۱- (۱)) هو العلاّمه الفقيه السيّد جواد العاملى،راجع:مفتاح الكرامه ۵:۹۳-۸۸.

۲- (۲)) الخلاف ۱:۲۶۱.

و الوجه فی هذا القول روایات کثیره مرّ بعضها فی مسأله الاشتراک و الاختصاص،و حمل الروایات الوارده علی التحدید بغروب الشفق علی کونه آخر وقت الفضل،و غیرها- کالربع و الثلث-علی سائر المراتب.

قلت:أمّا ما دلّ علی التحدید بغیر سقوط الشفق فهذا الحمل متّجه فیه،مطابق لما قرّرناه فی المقدّمات،و کذلک فی کثیر ممّا دلّ علی التحدید بسقوطه،لو لا أمور ثلاثه:

أحدها:التصریح بلفظ الفوت فی صحیح الفضیل و زراره،قالا:قال أبو جعفر علیه السّلام:«إنّ لکل صلاه وقتین غیر المغرب فإنّ وقتها واحد،و وقتها وجوبها و وقت فوتها سقوط الشفق» (۱).

و قد عرفت فی المقدّمات السابقه أنّ لفظ الفوت و نحوه متی تعلّق بنفس الصلاه یکون ظاهرا فی عدم کون ما بعده وقتا مطلقا،إذ لا یصدق فوت الصلاه حقیقه إلاّ بانقضاء جمیع مراتبها.

ثانیها:الأخبار المتظافره الدالّه علی أنّ لکلّ صلاه وقتین إلاّ المغرب،و أنّ جبرئیل لم یأت النبی صلّی اللّه علیه و اله للمغرب إلاّ بوقت واحد (۲).

فالتصریح بوحده وقتها و إثبات هذه الخصوصیّه لها بین سائر الفرائض مع التصریح فی بعضها بأنّ ذلک الوقت الواحد حدّه سقوط الشفق،یجعلها کالصریح فی أنّ ما بعد الشفق لیس وقتا لها.

و لا ینافی هذه الأخبار ثبوت وقت آخر لها لخصوص المعذور،بعد وضوح کون مصبّ هذه الأخبار الوقت لعامّه المکلّفین لا بملاحظه خصوصیّات العوارض،کما لا ینافی ثبوت وقت ثالث کذلک لما له وقتان کما سیأتی-إن شاء اللّه تعالی-مع زیاده بیان له.

کما لا ینافیها صحیح عبد اللّه بن سنان المشتمل علی أنّ لکلّ صلاه وقتین (۳)من غیر

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۸۷ الباب(۱۸)من أبواب المواقیت ح ۲.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴:۱۸۷-۱۸۹ الباب(۱۸)من أبواب المواقیت ح ۱-۱۱.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۲۰۸ الباب(۲۶)من أبواب المواقیت ح ۵.

استثناء المغرب،فإنّه من قبيل العامّ المخصّص بهذه الأخبار.

و من الغريب استدلال صاحب المدارك به على المشهور الّذى هو مختاره (۱)و الغفله عن هذه الأخبار المستفيضه المخصّصه له،بل الحاكمه عليه فى وجه،على أنّه لو أغمضنا عن ذلک و حملنا الخبر على عمومه و قلنا:إنّ المغرب له وقتان-ليوافق الشهره المنقوله-فمن المحتمل قريبا أن يكون آخر الوقت الأخير هو سقوط الشفق،كما يستفاد من مرسله الكافى،قال بعد نقل الصحيح المتقدّم:«و روى أنّ لها وقتين،آخر وقتها سقوط الشفق» (۲).

و لا منافاه بينها و بين ما دلّ على وحده وقت المغرب كما بيّنه ثقه الإسلام بعد نقلها،و بيانه بتوضيح منّا:أنّ ما بعد الغروب إلى مقدار ما-و لعلّه مضىّ مقدار المغرب بحسب المتعارف أو غير ذلك-لو حظ تاره وقتا مستقلاّ،و ما بعده إلى السقوط كذلك،نظرا إلى اختلافهما فى الفضل،أو لكون كلّ منها وقتا بمجىء جبرئيل عليه السّلام فى اليومين،كما يستفاد من خبر ذريح عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«أتى جبرئيل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و اله فأعلمه مواقيت الصلاه،فقال:صلّ الفجر حين ينشقّ الفجر،و صلّ الاولى إذا زالت الشمس،و صلّ العصر بعيدها،و صلّ المغرب إذا سقط القرص،و صلّ العتمه إذا غاب الشفق،ثمّ أتاه من الغد،فقال:أسفر بالفجر،فأسفر،ثمّ أخّر الظهر،حين كان الوقت الّذى صلّى فيه العصر،و صلّى العصر بعيدها،و صلّى المغرب قبل سقوط الشفق،و صلّى العتمه حين ذهب ثلث الليل،ثمّ قال:ما بين هذين الوقتين وقت» (۳).

و لوحظ المجموع تاره وقتا واحدا،لعدم التفاوت الّذى يعتنى به بين الوقتين،أو لقلّه مقدار مجموعهما بحيث لا يزيد على مقدار أداء نفس الفريضه إذا أدّيت كما ينبغى،كما ذكر ثقه الإسلام أنّه جرّب ذلك مرارا.

و كيف كان،لو قيل بأنّ له وقتين لكان آخر الثانى أيضا غروب الشفق،و لا منافاه بين

۱- (۱)) مدارک الاحکام ۳:۵۵.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۱۸۷ الباب(۱۸)من أبواب المواقيت ح ۳.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۴:۱۵۸ الباب(۱۰)من أبواب المواقيت ح ۸.

روایه ذریح و سائر الأخبار الدالّه علی أنّ جبرئیل علیه السّلام أتی النبی صلّی اللّه علیه و اله فی الیوم الثانی أیضا حتّی سقوط القرص،لوجوه کثیره،ذکرها-و إن کانت لا تخلو عن فائده-خروج عمّا یقتضیه المقام.

ثالثها:أنّ ما دلّ علی أنّ ما قبل النصف وقتا لا یدلّ علی أزید من کونه وقتا فی الجمله، من غیر تعرّض لکونه لخصوص ذوی الأعذار،أو مطلق المکلّفین إلاّ بالإطلاق،فیرفع الید عنه بما ورد من التصریح فی غیر واحد من الأخبار بتقییده بذوی الأعذار،کموثّق جمیل، قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:ما تقول فی الرجل یصلّی المغرب بعد ما یسقط الشفق؟قال:

«لعلّه،لا بأس» (۱).

و صحیح ابن یقطین،قال:سألته عن الرجل تدرکه صلاه المغرب فی الطریق أ یؤخّرها إلی أن یغیب الشفق؟قال:«لا بأس بذلک فی السفر،و أمّا فی الحضر فدون ذلک شیئا» (۲)یعنی قبل غروب الشفق.

إلی غیر ذلک من الأخبار المفصّله القاطعه للشرکه.و أکثر ما استدلّوا بها علی جواز التأخیر من هذا القبیل.و الخالی من ذلک أخبار تتضمّن حکایه الفعل الّذی لا یدلّ إلاّ علی الجواز فی الجمله،کما ثبت فی محلّه:

أوّلها:خبر إسماعیل بن جابر المتضمّن لحکایه صلاه الصادق علیه السّلام بعد السقوط (۳)،و مورده السفر الّذی هو أحد الأعذار،کما هو المعلوم الّذی یدلّ علیه غیر واحد من الأخبار.

و ثانیها:روایه داود الصرمی،قال:کنت عند أبی الحسن الثالث علیه السّلام فجلس یحدّث حتّی غابت الشمس،ثمّ دعا بشمع و هو جالس یتحدّث،فلمّا خرجت من البیت نظرت و قد غاب الشفق قبل أن یصلّی المغرب،ثمّ دعا بماء فتوضّأ و صلّی (۴)

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۹۷ الباب(۱۹)من أبواب المواقیت ح ۱۳.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴:۱۵/۱۹۷.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۱۹۵ الباب(۱۹)من أبواب المواقیت ح ۷.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۱۹۶ الباب(۱۹)من أبواب المواقیت ح ۱۰.

ثالثها:صحیح ابن همام (۱)الّذی استدلّ به الماتن فی أوّل وقت المغرب،و عرفت أنّه بمسألتنا هذه ألصق.

و لعلّ الروایتان حکایه عن فعل واحد للرضا علیه السّلام و لفظ أبی الحسن الثالث تصحیف، صوابه:الثانی،فإنّ داود الصرمی هو ابن مافتّه الّذی هو من أصحاب الرضا علیه السّلام،فراجع (۲)

و کیف کان،فهو حکایه فعل،فلعلّ التأخیر کان لأمر مهمّ یخشی فی تأخیر الحدیث به إراقه دماء محقونه،و نهب أموال مصونه.و اعتذار الماتن عن ذلک بأصاله عدم العذر یلزم الاعتذار عنه إن أمکن.

و بالجمله،فهذه الامور الثلاثه ینافی الحمل المذکور،لا سیّما مع کونها مؤیّده بمثل قوله فی حکایه ابن صهران المتقدّمه:«إنّ وقت المغرب ضیّق،و آخر وقتها ذهاب الحمره»فإنّ مثل هذا التعبیر لم نعهده فی غیر المغرب من الفرائض.

و بما ورد من التبرّی و اللعن لمن أخّر المغرب عن ذلک أو عن اشتباک النجوم (۳)و إن کان من المحتمل کونها تعریضا بأصحاب أبی الخطّاب،أو بمن یفعله طلبا للفضل،فلا محیص بحسب قواعد الصناعه عن القول بأنّ آخر وقت المغرب سقوط الشفق للمختار.

نعم،ما بعده وقت لذوی الأعذار،و یجوز التأخیر إلیه لهم بلا ریب،کما هو المصرّح به فی هذه الأخبار و غیرها کثیره،و یظهر منها کون ذلک وقتا لمن کان له أدنی مراتب العذر،من غیر فرق بین المسافر و غیره،و من غیر فرق بین سائر أقسام العذر.

قال عمر بن یزید:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن وقت المغرب؟فقال:«إذا کان أرفق بک و أمکن لک فی صلاتک و کنت فی حوائجک فلک أن تؤخّرها إلی ربع اللیل» (۴).

و صحیحته أیضا،قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:أکون مع هؤلاء و أنصرف من عندهم

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۹۶ الباب(۱۹)من أبواب المواقیت ح ۹.

۲- (۲)) رجال النجاشی:۱۶۱.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۱۸۸-۱۸۹ الباب(۱۸)من أبواب المواقیت ح ۸-۶.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۱۹۵ الباب(۱۹)من أبواب المواقیت ح ۸.

عند المغرب فأمرّ بالمساجد فأقيمت الصلاه،فإن أنا نزلت أصلّى معهم لم أستمكن من الأذان و الإقامه و افتتاح الصلاه،فقال:«ائت منزلک،و أنزع ثيابک،و إن أردت أن تتوضّأ فتوضّأ و صلّ،فإنّک فى وقت إلى ربع الليل» (۱)،إلى غير ذلک من الروايات الّتى يستفاد منها التوسعه فى العذر،و أنّ العذر أعمّ من الشرعىّ و العرفىّ،فيجوز التأخير إذا كان فيه مصلحه عائده إليه،أو إلى غيره.

و بالجمله،فالمستفاد من مجموع الأخبار اختلاف أصل الوقت بحسب وجود العذر و عدمه،و أنّ ذلک من باب تنويع الموضوع،و اختلاف الحكم بحسبه،و قد مرّ فى المقدّمات بيان لذلک،و إن كان لوضوحه غنيّا عن البيان.

و ربّما يستبعد ذلک،و يجعل ذلک قرينه على حمل هذه الأخبار على التأكيد فى تقديم الفريضه مع بقاء الوقت بعده،و هذا الاستبعاد ناش من عدم التأمّل فى اختلاف المصالح الّتى توجب اختلاف موضوعات الأحكام،و فى نظائره الوارده فى الشرع،كالسوره الّتى هى جزء واجب لصلاه غير المستعجل،دون غيره،إلى غير ذلک.

و إذا كان الاضطرار موجبا لتوسيع الوقت إلى الفجر،و اختلاف حكمه مع العامد عند الماتن و أكثر المتأخرين فليكن العذر الّذى هو مرتبه من مراتبه مثله.

و قال الماتن فى كتابه الكبير:

لا يخفى رجحان ما تقدّم من الأخبار بالموافقه لظاهر الكتاب،و للشهره العظيمه، و الإجماع المحكىّ المؤيّد بما عرفته فى ما تقدّم،و بالمخالفه للعامّه،و بسهوله الملّه و سماحتها[و غير ذلک عليها]،خصوصا مع[ملاحظه]اختلافها بالربع و الثلث،و اشتباک النجوم،و عدم تقدير الضروره فيها،بل تاره يذكر فيها العلّه،و اخرى العذر، و اخرى الحاجه،و اخرى السفر،بل فى تضمّنها نفسها بعض الأعذار الّتى لا تصلح أن تكون سببا لتأخير مطلق الواجب عن وقته-فضلا عن مثل الصلاه،و فضلا عن مثل صلاه المغرب-أقوى دلاله على المطلوب،إلى غير ذلک من القرائن و الإمارات الّتى

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۹۶ الباب(۱۹)من أبواب المواقيت ح ۱۱.

یمکن أن تشرف الفقیه علی القطع،بل قد عرفت فی الظهرین ما یدلّ علی المطلوب بوجوه (۱)،انتهی.

قلت:أمّا الأخبار،فقد عرفت الکلام فیها،و عرفت أنّه لیس فیها خبر واحد یدلّ علی جواز التأخیر من غیر عذر،و الترجیح فرع وجود روایه کذلک،و علی فرضه فالآیه الدالّه علی النصف الّتی جعل موافقتها من المرجّحات لا نعرف أیّ الآی مراده؟فإن کان قوله تعالی: أَقِمِ الصَّلاٰهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلیٰ غَسَقِ اللَّیْلِ (۲)فهی أجنبیّه عن مسألتنا هذه،و إنّما تناسب مسأله آخر العشاء،إلاّ أن یضمّ إلیها شیئا من الشهره و نحوها،فیخرج حینئذ عن الترجیح بموافقه الکتاب.

و أمّا الترجیح بموافقه الشهره،و الإجماع المنقول،و مخالفه العامّه،فهی امور لا تخصّ هذه المسأله،فلا زال رحمه اللّه یکرّرها،و نکرّر عنها الجواب فی هذا الکتاب،فلیراجع.

و أمّا موافقتها للسماحه و سهوله الملّه،فمن الامور الضعیفه الّتی لا تقوّی بها الضعیف من الأدلّه.

و جمیع هذه الوجوه قد ذکرها أوّل المسأله،و لا أدری ما الّذی دعاه إلی إعادتها.

و أمّا طعنه علی هذه الأخبار بالاختلاف،فظاهر أنّها متّفقه فی الدلاله علی مسألتنا هذه،و هی وجوب التقدیم علی غروب الشفق و إن اختلف فی آخر الوقت المطلق،أو لخصوص ذوی الأعذار،و هی مسأله اخری،و فیها خلاف آخر،و الماتن لا یری طرحها، بل یحملها علی بعض المحامل الّتی لا تنافی النصف کما ستعرف.

فالقائل ببقاء الوقت لذوی الأعذار بعد الشفق له أن یقول فیها بمثل مقال القائل ببقاء الوقت المطلق بعده.نعم،فی روایه واحده منها عدم جواز التأخیر عن اشتباک النجوم،و هذا لیس ممّا یخالف غیرها،لأنّهما غیر متباینین.

و من جعل فی مسأله أوّل وقت المغرب بدوّ النجوم الثلاثه،و إقبال السواد من المشرق،و

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۱۵۳-۱۵۲.

۲- (۲)) الاسراء ۷۸.

الإمساء-مع الاختلاف الكلىّ بين مفاهيمها جميعا-كنايه عن غروب الحمره المشرقيّه، كيف لا يجوّز فى هذه المسأله أن يكون لفظ واحد-و هو الاشتباک-کنایه عن غروب الحمره المغربيّه؟مع أنّ الملازمه الغالبيّه بينهما ظاهره،و يظهر من غير واحد من الأخبار إطلاقه عليه،فراجع.

و أمّا عدم تقرير الضروره فيها،فالوجه فيه كونها أحد الموضوعات العرفيّه الّتى لا يلزم الشارع بيانها،بل هى من الموضوعات الّتى لا يمكن ضبطها،لاختلافها بحسب الموارد أشدّ الاختلاف،و فى أكثر الموارد الّتى علّق بها حكم لم يبيّن مقدارها،بل أرجع فيها إلى تشخيص المكلّف المبتلى بها.

و أمّا اختلاف الألفاظ الوارد فيها من العلّه،و العذر،و الحاجه،و غيرها فاختلاف فى مجرّد اللفظ،و بيان بعض أفراد العذر فى بعضها،و فرد آخر فى البعض الآخر،و المراد من الجميع ما عرفت بشهاده الروايات الّتى تقدّم بعضها.

و أمّا الطّعن فيها بتضمّنها بعض الأعذار الّتى لا تصلح لكونه سببا لتأخير الواجب،فهو كذلک و لكنّه لا ندرى على من يرد هذا الإيراد؟و من الّذى جوّز تأخير الواجب عن وقته؟ أمّا خصمه فمدّعاه كون ما بعد الشفق وقتا حقيقيّا لذوى الأعذار،كالّذى قبله لغيرهم،و إلّا فحاشا كلّ مسلم أن يجوّز تأخير أدنى الواجبات الموقّته عن وقتها.

و لعلّه رحمه اللّه يريد بهذا الكلام الاستبعاد المتقدّم،و إن لم تساعده العباره،فإن كان ذلک فالجواب ما تقدّم.

هذا،و لم نعرف وجه خصوصيّه المغرب فى قوله،لا سيّما بعد اعترافه بكون الوسطى الظهر،و لا نعرف غير ذلک خصوصيّه اخرى لفريضه ما بين سائر الفرائض،فليلاحظ.

و بالجمله،هذه الامور بمراحل عن حصول أدنى مراتب الظنّ بها فضلا عن أن تشرف على القطع،و المسأله بحسب قواعد الصناعه كما عرفت،و هى خلافيّه.

و الإجماع الّذى ادّعاه فى المختلف يريد به الإجماع على اتّحاد الحال فى الظهرين و

العشائين من حيث الاشتراک و الاختصاص (۱)و إلاّ فكيف يدّعى الفاضل ذلك مع أنّه نقل فى المختلف بعينه هو هذا القول عن هؤلاء الشيوخ،و الماتن قد ناقش فيه هناك،و إن استدلّ هناك.

و بعض مشايخنا المعاصرين يذهب إلى وجوب التقديم،و بقاء الوقت بعد ذلک،و إن عصى فى التأخير،و قد حكى لى ذلك عن بعض الأساطين الّذين أدركنا عصرهم،و هو و إن كان ممكنا-كما مرّ فى المقدّمات-بل واقعا-كما تعرف قريبا-و لكنّه يصعب استفادته من الأدلّه،فالأحوط عدم التعرّض للأداء و القضاء إن أخّرها عنه لغير عذر.

و بالجمله،فالمسأله إن لم يكن الأقوى فيها ما عرفت فهى من أولى المسائل بالاحتياط.

و الشيخ قدّس سرّه فى كتاب الصلاه قال:«إنّ الاحتياط فى هذه المسأله المشكله لا ينبغى تركه» (۲).و لا أدرى لماذا ترک ذكره فى الحاشيه.و كذا شيخنا الفقيه فى المصباح ذكر الاحتياط فى كتابه (۳)و تركه فى الحاشيه.و من المحشّين جماعه دأبهم الاحتياط بأدنى وجود منشأ له من خبر ضعيف،أو قول نادر،فما بالهم تركوه فى هذه المسأله؟مع أنّها من أولى المسائل بذلک،و ينبغى تقديمها حتّى لذوى الأعذار أيضا،و تقديم أمر اللّه سبحانه على امورهم إن لم يكن ذلك الأمر ممّا يعود إلى رضاه سبحانه،كالاشتغال بقضاء حوائج المؤمنين.

و نحوها روى فى قرب الإسناد مسندا عن صفوان بن مهران،قال:قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:إنّ معى شبه الكرش المنثور،فأؤخّر صلاه المغرب حتّى عند غيبوبه الشفق،ثمّ أصلّيهما جميعا،يكون ذلک أرفق بى،فقال:«إذا غاب القرص فصلّ المغرب،فإنّما أنت و مالك للّه» (۴).

۱- (۱)) مختلف الشيعه ۴۶:۲-۴۵.

۲- (۲)) كتاب الصلاه ۸۷:۱.

۳- (۳)) مصباح الفقيه ۲۲۲:۹.

۴- (۴)) وسائل الشيعه ۱۹۳:۴ الباب(۱۸)من أبواب المواقيت ح ۲۴.

هذا،و أمّا آخر الوقت لذوی الأعذار فالأقوی ما ذهب إلیه المشهور،و الأخبار الدالّه علی التحدید بالربع و الثلث لا تعارض ما دلّ علی النصف-لما مرّ فی المقدّمات-علی أنّها علی فرض المعارضه،فأخبار النصف أصحّ سندا،و أکثر عددا من غیرها،و قد مرّ بعضها فی مسأله اشتراک الظهرین.

المسأله الثالثه

أوّل وقت العشاء علی المختار أوّل المغرب للمختار و غیره،و قد تقدّم فی الظهرین بعض الأخبار الدالّه علی ذلک،و ذهب جماعه منهم الشیخان إلی أنّ أوّل وقتها بعد غروب الشفق إلاّ لعذر.

و المستند لهم فی الأوّل أخبار کثیره کصحیح الحلبی،قال:سألت أبا عبد اللّه متی تجب العتمه؟قال:«إذا غاب الشفق،و الشفق الحمره» (1).

و صحیح بکر بن محمّد،و فیه:«أوّل وقت العشاه ذهاب الحمره،و آخر وقتها إلی غسق اللیل نصف اللیل» (2).

و فی الثانی خبر عبید اللّه الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:«لا بأس بأن تعجّل العتمه فی السفر قبل أن تغیب الشفق» (3).

و ما فی موثّقه جمیل من قوله:صلّیت العشاء الآخره قبل أن یغیب الشفق،فقال:«لعلّه، لا بأس» (4).

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۲۰۴ الباب(۲۳)من أبواب المواقیت ح ۱. (۲)) وسائل الشیعه ۴:۱۸۵ الباب(۱۷)من أبواب المواقیت ح ۶. (۳)) وسائل الشیعه ۴:۲۰۲ الباب(۲۲)من أبواب المواقیت ح ۱. (۴)) وسائل الشیعه ۴:۱۹۷ الباب(۱۹)من أبواب المواقیت ح ۱۳.

۲-

۳-

۴-

و لو لا الأخبار الصريحه فی جواز التقديم مطلقا-لعذر كان أو غيره-لكان الحال فی هذه المسأله كالحال فی سابقتها،فإنّ الأخبار الدالّه علی دخول الوقتين بالغروب لا تدلّ بصريح اللفظ علی أزيد من دخول الوقت فی الجمله،و بالإطلاق علی دخول الوقت لمطلق المكلّفين.

و مفاهيم هذه الأخبار كانت تقييدها بذوی الأعذار،و لكن تلك الأخبار الصريحه قد دلّت بمنطوقاتها علی دخول الوقت بالغروب مطلقا،و هی أقوی من هذه المفاهيم من وجوه كثيره،فتكون قرينه علی تأكيد التأخير لغير ذوی الأعذار.

و من تلك الأخبار ما رواه الشيخ فی الموثّق أو الصحيح عن زراره،عن أبی عبد اللّه عليه السّلام قال:«صلّی رسول اللّه صلّی اللّه عليه و اله بالناس الظهر و العصر حين زالت الشمس فی جماعه من غير علّه،و صلّی بهم المغرب و العشاء الآخره قبل سقوط الشفق من غير علّه فی جماعه،و إنّما فعل رسول اللّه صلّی اللّه عليه و اله ذلك ليتّسع الوقت علی أمّته» (۱).

و موثّق إسحاق بن عمّار،سئل الصادق عليه السّلام عن الجمع بين المغرب و العشاء فی الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علّه؟فقال:«لا بأس» (۲)إلی غير ذلك.

و قد روی الجمع بين العشائين من غير تعيّن لأنّه هل كان بتقديم العشاء علی غروب الشفق،أو تأخير المغرب عنه؟مثل ما رواه الصدوق فی الصحيح عن عبد اللّه بن سنان،عن الصادق عليه السّلام:«إنّ رسول اللّه صلّی اللّه عليه و اله[جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين و]جمع بين المغرب و العشاء فی الحضر من غير علّه بأذان[واحد]و إقامتين» (۳).

فإن تمّ ما ذكرناه فی المسأله السابقه من عدم جواز تأخير المغرب عن سقوط الشفق اختيارا كان هذا الخبر و أمثاله من أدلّه المختار فی هذه المسأله،و إلاّ ففی غيره الكفايه.

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۳۹ الباب(۷)من أبواب المواقيت ح ۶.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۲۰۴ الباب(۲۲)من أبواب المواقيت ح ۸.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۴:۲۲۰ الباب(۳۲)من أبواب المواقيت ح ۱.

المسأله الرابعه

آخر العشاء نصف اللیل کما هو المشهور،لظاهر الآیه،و صریح الروایات المتقدّمه،و غیرها و هی کثیره،و ما دلّ علی الثلث یحمل علی بعض مراتب الفضل-کما تقدّم-إذ لیس فیها ما ینافی ذلک،و علی فرض التعارض فأخبار النصف أرجح منها عددا،و سندا،و اعتضادا بموافقه الأصحاب و ظاهر الکتاب،و یأتی زیاده بیان لهذه المسأله،إن شاء اللّه.

المسأله الخامسه

أثبت جماعه من الأصحاب وقتا اضطراریّا للعشائین آخره طلوع الفجر،إمّا لخصوص النائم و الناسی و الحائض،أو لمطلق المضطرّ،و لا ینافی ثبوته ما دلّ علی کون آخر الوقت النصف،و لا ما دلّ علی أنّ للعشاء وقتان بعد ظهور کون مصبّ تلک الأخبار الوقت الاختیاری الّذی یلاحظ فیه الطوارئ و العوارض من حالات المکلّفین.فالإشکال علی هذا القول بذلک کما عن بعض المتأخّرین لا موقع له.

و أمّا ثبوته لخصوص النائم و الناسی و الحائض فهو مورد غیر واحد من النصوص، منها:صحیح عبد اللّه بن سنان و غیره،و قد تقدّم فی مسأله اشتراک العشائین.

و منها:المستفیضه الوارده فی الحائض الدالّه علی وجوب الصلاتین علیها إذا طهرت قبل الفجر (1).

و لا ینافیها ما ورد من الذمّ فی من نام عن صلاه العشاء (2)،فإنّه علی تسلیم کون الذمّ فیه ذمّ تحریم لا یدلّ علی أزید من وجوب التقدیم،و عدم جواز النوم لمن خاف من عدم

1- (1)) وسائل الشیعه 2:364 الباب(49)من أبواب الحیض ح 12-10.

2- (2)) وسائل الشیعه 4:214 الباب(29)من أبواب المواقیت.

الاستيقـاظ،و هو خـارج عن محـلّ الكلاـم،و منه يظهر أنّ ثبوت الكفّـاره لمن نـام عنهـا إلى بعـد النصف لاـ يـدلّ على أزيـد من الوجوب.

و لاـ مرفوعه ابن مسـكان عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام قـال:«من نام قبل أن يصـلّى العتمه فلم يستيقظ حتّى يمضـى نصف الليل فليقض صلاته و ليستغفر اللّه» (۱)،لأنّ القضاء فيها غير ظاهر فى المعنى المصطلح،بل لعلّه من قبيل قوله تعالى: فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ (۲).

و لو سـلّم ظهوره فى ذلـك فظهور تلـك الأخبـار فى كونه أداء أقوى،لا سـيّما قوله فى الصـحيح المتقـدّم:«و إن خاف أن يفوته أحـدهما فليبـدء بالعشـاء»،و على فرض ظهور لفـظ القضاء فى المعنى المصـطلح يكون المقام من التعارض،و هـذه الأخبار أقوى سندا،و أكثر عددا.

و قد طال فى الحدائق الكلام فى ردّ هذا القول،و أورد وجوها خمسه زعم أنّها طاهره البيان،ساطعه البرهان (۳)،على أنّ منشأ هذا القول عدم التأمّل فى الأخبار،و الخروج عن القواعد المقرّره عن أهل العصـمه،و لعمرى إنّه لم يأت بشـىء أصلا،إذ تلك الوجوه الخمسه اتّضـح الجواب بما تقدّم عن ثلاثه منها،و هى:مخالفتها للكتاب،و منافاتها لتثنيه الوقت،و معارضـتها بما دلّ على ذمّ النائم عن العشاء إلى النصف.

و أحد الباقين هو موافقتها للعامّه،و قد عرفت فى مسأله أوّل المغرب و غيرها أنّه ليس كلّ خبر موافق معهم يلزم طرحه.

و الآـخر و هو أنّه لو كـان وقتـا لتضـمّنت الأخبـار الوارده فى المواقيت الإشـاره إليهـا،فـإن أراد من أخبار المواقيت مطلق الأخبار الوارده فيهـا ففى هـذه الأخبـار التصـريح بـدل الإشـاره، و إن أراد أخبـارا خـاصّه كالأخبار العامّه و المشـتمله لنزول جبرئيل عليه السّلام و نحوها فقد عرفت أنّها مسوقه لبيان أوقات المكلّفين فعلا لا لغيرهم.

و لهذه الوجوه تردّد الماتن فى كتابه الكبير بل مال إلى الخلاف (۴)،و قال هنا:

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۸۵ الباب(۱۷)من أبواب المواقيت ح ۵-۲۱۵ الباب(۲۹)من أبواب المواقيت ح ۶.

۲- (۲)) الجمعه:۱۰.

۳- (۳)) الحدائق الناظره ۶:۱۸۸-۱۸۳.

۴- (۴)) جواهر الكلام ۷:۱۶۰-۱۵۸.

(و الأولى عدم التعرّض للأداء و القضاء)لا سيّما لغير الثلاثه من أقسام الاضطرار،كما ذكره الشيخ الأستاذ فى الحاشيه اقتصارا على موارد النصّ.

و أمّا الوجه فى قوله:(بل الأولى ذلك حتّى فى العامد)فهو احتمال أن يكون الوقت باقيا له إلى الفجر،و إن وجبت له المبادره إليها قبل النصف،و الاضطرار الوارد فى النصوص لعلّه من باب المثال للتأخير،فيكون أداء،مع احتمال الخصوصيّه للمضطرّ،فيكون قضاء.

و السيّد الأستاذ-دام ظلّه-قد جزم بالأوّل،و لهذا قال فى حاشيته على العباره المتقدّمه من المتن:«بل و كذا العامد و إن أثمّ فى التأخير».

و الوجه فى بقاء الوقت مع العمد ما عرفت،مضافا إلى بعض الأخبار المطلقه كخبر عبيد بن زراره:«لا تفوت صلاه النهار حتّى تغيب الشمس،و لا صلاه الليل حتّى يطلع الفجر» (۱).

و ما قيل من أنّ المراد مجموع صلاه الليل،لا خصوص العشائين يفيد جدّا.

و الوجه فى حكمه-دام ظلّه-بالإثم فى التأخير يظهر ممّا تقدّم من ثبوت الكفّاره بالتأخير،و الأمر بالاستغفار فى المرفوعه المتقدّمه،و ما ورد من الذمّ على من نام عنها إلى الانتصاف الدالّ على غيره بالأولويّه.

و هذه الوجوه و إن أمكن المناقشه فيها و لكن أصل الحكم لعلّه من القطعيّات الّتى لا ينازع فيها أحد،و ما فى بعض الكتب من نقل القول بذلك فالظاهر-كما قيل-أنّه للعامّه و اختيار بعض المحشّين جواز التأخير جرأه عظيمه.

و بالجمله،فالأقوال فى المسأله بين إفراط و تفريط،و لعلّ الأصوب التوسّط،و هو بقاء الوقت لخصوص ذوى الأعذار دون غيرهم،و اللّه أعلم.

و قواعد الصناعه و إن كانت لا تأبى عن بقاء الوقت إلى الفجر،إذ مقتضى المقدّمات كسابقه العمل بخبر عبيد المتقدّمه،و ما دلّ على الانتهاء بالنصف لا يدلّ على أزيد من كونه آخر الوقت الّذى أمر اللّه بإيقاع الصلاه فيه،و إطلاقه غير ناظر إلى صوره العصيان،و لكن

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۱۵۹ الباب(۱۰)من أبواب المواقيت ح ۹.

فى النفس من ذلك شىء،إذ خبر عبيد غير نقّى السند،و الأصحاب لم يعلموا به،و الأدلّه كأنّها ظاهره فى انتهاء مطلق الوقت بالنصف،فالتوسّط المتقدّم أصوب.

و الاحتياط حسن على كلّ حال،و هو يحصل بترك نيّه الأداء و القضاء معا إذا لم يكن عليه صلوات فائته سابقه،و كذلك لو كانت عليه و قلنا بعدم اشتراط الترتيب.

و أمّا مع القول بالاشتراط فالاحتياط يحصل بما ذكره أحد أعلام العصر-دام ظلّه-فى حاشيه المقام و هو:«مع مراعات الترتيب بينهما و بين غيرهما من الفوائت لو كانت عليه إن أمكن،و إلاّ فيحتاط بالجمع بين الإتيان فى الوقت المزبور و القضاء بعد ذلك مترتّبا على تلك الفوائت».

و من كان من المحشّين يذهب إلى وجوب الترتيب كان عليه أن يتبّه ما نبّه عليه-دام ظلّه-إلاّ أن يكون قد اكتفى بما ذكره فى محلّه،معتذرا بأنّ البحث فى المقام من حيث بقاء الوقت و عدمه فقط.

(ثمّ)ينقضى الوقت الاضطرارى للعشاء(و يدخل وقت الصبح بطلوع الفجر)الثانى، و هو(الصادق)اللسان بالإخبار عن عين الشمس،و هو(الّذى كلّما زدته نظرا أصدقك بزياده حسنه المستطير فى الافق).

و قوله:(أى المعترض)إن كان تفسيرا للمستطير فهو غبر جيّد،نعم،هو(المنتشر فيه كالقبطيّه البيضاء،و كنهر سورى،لا)الفجر الأوّل(الكاذب)و هو(المستطيل فى السماء المتصاعد فيها الّذى يشابه ذنب السرحان)فى استطالته و دقّه طرفه.

و قوله:(على سواد يتراءى من خلاله)إن كان المراد منه ضعف الضوء فهو كذلك،و إن كان غيره فلا أعرف وجهه.

(و)أمّا السواد من(أسفله)فوجهه ظاهر ممّا ثبت فى محلّه من أنّ الشمس إذا قربت من الافق الشرقىّ مال مخروط ظلّ الأرض نحو المغرب،فيكون المرئى من الشعاع المحيط به أوّلا ما هو أقرب إلى البصر،و الأقرب إلى البصر هو الجانب الّذى يلى الشمس،و يمرّ سطح بمركزى الشمس و الأرض و بسهم المخروط،و ليحدث مثلّث حادّ الزوايا،قاعدته على

الافق،و ضلعاه على سطح المخروط،و لا شكّ أنّ الأقرب من الضلع الّذى يلى الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من البصر الواقع على ذلك الضلع،لا موضع اتّصال الضلع بالافق،فإذا أوّل ما يرى نور الشمس يرى فوق الافق كخطّ مستقيم منطبق على الضلع المذكور،و يكون ما يقرب من الافق مظلما.

كذا فى التذكره للمحقّق الطوسى قدّس سرّه و بيان ذلك و ذكر المباحث النفيسه المتعلّقه به خروج عن مقتضى المقام بما لا يتسامح فيه.

و ممّا نقلناه ظهر الوجه فى استطالته أوّل ما يبدو.ثمّ إذا كثر الضوء يأخذ فى الاعتراض و ينبسط الشعاع على الافق(و لا يزال)الفجر الكاذب يعترض و يقوّى حتّى يصير فجرا صادقا،لا أنّه لا يزال(يضعّف حتّى ينمحى أثره)كما توهّمه.

(و يمتدّ وقته إلى طلوع أوّل جزء من قرص الشمس)لا إلى طلوع مركزها-كما اختاره فى العناوين (1)-فضلا عن جميعه(فى افق ذلك المصلّى)بالمعنى الّذى حقّقناه فى مسأله الغروب،فراجعه فإنّه مفيد نافع جدّا،و لا تكاد تجده فى غير هذا الكتاب.

هذا،و امتداد وقت الصبح إلى الطلوع فى الجمله ممّا لا إشكال فيه،و المشهور أنّه وقت للمعذور و غيره،و ذهب جماعه منهم الشيخ فى بعض كتبه إلى أنّه للمختار طلوع الحمره المشرقيّه،و للمعذور طلوع الشمس (2).

و الوجه للقول المشهور أخبار كثيره،منها:ما رواه الشيخ عن زراره،عن أبى جعفر عليه السّلام قال:«وقت صلاه الغداه ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» (3)إلى غير ذلك من الروايات.

و للقول الآخر روايات لو كانت ظاهره فى التقييد لكان هذا القول متعيّنا بمقتضى المقدّمات السابقه،و لكنّها ليست كذلك،بل بعضها ظاهر فى جواز التأخير مع كراهه تعمّد

1- (1)) العناوين 1:197.

2- (2)) كتاب المبسوط 1:75.

3- (3)) وسائل الشيعه 4:208 الباب(26)من أبواب المواقيت ح 6.

التأخير،کصحیح عبد اللّه بن سنان،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:«لکلّ صلاه وقتان،و أوّل الوقتین أفضلهما،و وقت صلاه الفجر حین ینشقّ الفجر إلی أن یتجلّل الصبح السماء،و لا ینبغی تأخیر ذلک عمدا،و لکنّه وقت من شغل،أو نسی،أو سها،أو نام» (۱).

هذا،و قد تقدّم نسبه القول بأنّ آخره ظهور الحمره المغربیّه إلی الشهید،و عرفت ما فیها و فیه.

و یظهر من کاشف اللثام المیل إلیه (۲)و قد عرفت أنّه لا محیص لمعتبری زوال الحمره المشرقیّه فی الغروب عن اعتبارها فی الطلوع،و لکن أکثرهم لا یقولون به.

و أمّا علی ما حقّقناه من جعل زوال الحمره المشرقیّه علامه للغروب فالفرق بین الحمرتین ظاهر،إذ زوال المشرقیّه علامه لتقدّم الغروب علیه،و مقتضاه أن یکون حدوث المغربیّه متقدّما علی الطلوع.

نعم،لو وصلت إلی نفس الافق کانت علامه للطلوع،لما ذکره المجلسی من التجربه (۳)و یساعده الاعتبار.

و المراد من اشتراک الوقت بین الظهرین و العشائین فی جمیع الوقت مع اشتراط الترتیب بین کلّ من الاولیین و شریکتها،و أولویّه کلّ من الاخریین بآخر الوقت عند التزاحم قد مرّ بیانه.

و أمّا(الاختصاص)فی أوّل الوقت و آخره فمعناه عند الماتن:(عدم صحّه خصوص الشریکه فیه مع عدم أداء صاحبه الوقت مطلقا،من غیر فرق بین السهو و عدمه،و القضاء و عدمه).

أمّا بطلانها فی أوّل الوقت-کما لو شرع أوّل الزوال فی العصر-فظاهر،لأنّه صلاه وقعت قبل الوقت فتبطل،و کذلک بناء علی الاشتراک مع التمکّن من الظهر،و بقاء شرطیّه تقدیمها،

۱- (۱) وسائل الشیعه ۴:۲۰۸ الباب(۲۶)من أبواب المواقیت ح ۵.

۲- (۲) کشف اللثام ۳:۵۱.

۳- (۳) بحار الأنوار ۸۰:۷۴.

و تصحّ متى سقط الشرط أو الشرطيّه-كما لو فرض عدم تمكّن المكلّف من خصوص الظهر -أو نسى الترتيب،لكونه شرطا مع التذكّر،و هذا إحدى الثمرات بين القول بالاشتراك و الاختصاص،بل هى عمدتها.

و يظهر من المدارك إنكار هذه الثمره،حيث استدلّ على الاختصاص بأنّه لا معنى للوقت إلاّ ما جاز إيقاع الصلاه فيه و لو على بعض الوجوه،و لا ريب أنّ إيقاع العصر عند الزوال على سبيل العمد ممتنع،و كذا مع النسيان على الأظهر،لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه (١)، انتهى.

و هذا يتمّ على كون الترتيب شرطا واقعيّا،و لكنّه خلاف اتّفاق الأصحاب،و خلاف مذهبه قدّس سرّه،و لازم كونه شرطا واقعيّا بطلان العصر قبل الظهر فى الوقت المشترك أيضا،و لا يقول به،و بالجمله،لم يظهر لنا معنى لهذا الكلام.

و الفريد الإصفهانى (٢)بيّن الوجه فى ذلك فى حاشيته (٣)بما هو أشكل منه،و لعلّنا نعيد النظر و البحث فيه فى مسأله اشتراط الترتيب،إن شاء اللّه تعالى.

و كتب السيّد الأستاذ-دام ظلّه-فى حاشيه المقام:«إنّ الأقوى صحّه الشريكه مع السهو»و مقتضاه القول بالاشتراك،و لكنّه خلاف ما سمعت منه-دام ظلّه-و لمّا ذكرت له عدم إمكان الجمع بين القول بالاختصاص و تصحيح الشريكه الواقعه فى الوقت المختصّ سهوا،أجاب بأنّه يقول بالاختصاص،لكن لا بالمعنى المشهور،و أحال بيانه إلى وقت آخر،و لم يتّفق ذلك إلى الآن،و لعلّه يريد اختصاص الوقت الفعلى بالاولیین-كما عرفت تحقيقه منّا-و لكنّه بحسب الواقع قول بالاشتراك،و إن أفادنا وجها غير ذلك ألحقناه بهذا الموضع،إن شاء اللّه.

و أمّا بطلان الأوليين فى آخر الوقت أداء فظاهر،و لكنّهما تصحّان على القول بالاشتراك

١- (١) مدارك الاحكام ٣:٣۶.

٢- (٢) هو العلاّمه المجدّد محمّد باقر بن محمّد أكمل المعروف بالوحيد البهبهانى المتوفّى سنه ١٢٠۵ ه.

٣- (٣) راجع:الحاشيه على مدارك الأحكام ٢:٢٧٩.

كذلك مع السهو،بل و مع العمد و إن حصل العصيان بترك الأهمّ-كما تقدّم-و هذا ثمره اخرى للخلاف.

و أمّا وقوعهما قضاء فلا مانع منه،إذ غايه ما دلّت عليه مرسله ابن فرقد-على ما فهموا منها-عدم كون هذا المقدار من الوقت وقتا للظهر،و أنّ نسبته إلى الظهر نسبه ما قبل الزوال إليها،و أنّه لا خصوصيّه بينه و بينها،و لا اقتضاء فيه لها،و جميع ذلك غير مناف لوقوعها قضاء،بل لا معنى للقضاء إلاّ ذلك.

و أمّا كونه مانعا من صحّه الصلاه و اقتضائه للعدم فلا تدلّ عليه المرسله قطعا،و لا نعهد مثله فى جميع أجزاء الزمان،إذ هى بين ما لها خصوصيّه لفرض خاص،فيكون فيه أداء،و بين ما ليس لها ارتباط خاصّ،فيكون فيه قضاء.

و أمّا ما يكون له اقتضاء المنع و الفساد من حيث الوقتيّه لفرض خاصّ فممّا لا نعهد له مثالا،و الاوقات الّتى تكره فيها الصلاه لا ربط لها بالمقام،كما هو واضح بعد التأمّل.

و بالجمله،الحكم بعدم وقوع الشريكه حتّى قضاء ممّا لم أجده فى كلام من تقدّم على الماتن و من تبعه،و ضيق المجال يمنع من التتبع التامّ،و لا أعرف له وجها إلاّ ما يظهر من كتابه فى مسأله ما لو صلّى العصر فى آخر الوقت المشترك نسيانا،فإنّه-بعد ما صحّح وقوع الظهر بعده أداء بأنّ المنساق إلى الذهن اختصاص العصر بذلك المقدار إذا لم يكن المكلّف قد أدّاها،اقتصارا على المتيقّن خروجه من الأدلّه-قال ما لفظه:

«إنّه لو اريد جريان حكم الاختصاص عليه و إن كان قد ادّى لم يصحّ فعل الظهر مطلقا،لا أداء و لا قضاء،أمّا الأوّل فظاهر،و أمّا الثانى فلأنّ معنى الاختصاص عدم صحّه الشريكه فيه قضاء،إذ هى لا تكون فيه إلاّ كذلك،ضروره خروج وقتها،فمن ترك العصر فى وقت اختصاصه و أراد صلاه الظهر فيه قضاء لم يصحّ،و إلاّ مضت ثمره الاختصاص،و احتمال أنّ المراد بالاختصاص عدم وقوع الشريك فيه أداء[خاصه،لا أداء و]قضاء-فمن صلّى الظهر حينئذ فى وقت اختصاص[العصر]و الفرض أنّه لم يكن صلّى العصر صحّت ظهره قضاء،بناء على عدم النهى عن الضدّ-يدفعه ظهور لفظ الاختصاص فى غير ذلك،و أنّ الأدائيّه و القضائيّه ليستا من القيود الّتى تكون

موردا للنفی،ضروره عدم کونها من المکلّف،بل هی أوصاف من لوازم الفعل المکلّف به من غیر مدخلیّه للأمر،فلا یتوجّه نفیه إلیها،فتأمّل جیّدا فإنّه دقیق،و إن کان بعد التأمّل واضحا» (۱)،انتهی.

قلت:أمّا تخصیص الاختصاص بصوره عدم أداء صاحبه الوقت فممّا لا وجه له بعد إطلاق الدلیل،و عدم دلیل صالح للتقیید،و ما ذکره من کونه المنساق إلی الذهن فالأمر فیه موکول إلی الناظر،أمّا نحن فلا نجد فرقا بین الصورتین فی شمول المرسله و نحوها لهما معا.

علی أنّ الظاهر کونه خلاف اتّفاق کلمه الأصحاب،إذ هم-فی ما نعلم-بین قائل بالاشتراک مطلقا،و بین قائل بالاختصاص کذلک،فالتفصیل إحداث قول ثالث،و مثله یتحاشی عن مثله.

و لم یذکر وجها لما ادّعاه من عدم ظهور کلمات الأصحاب فی الاختصاص فی هذه الصوره،فهو مجرّد ادّعاء لا یکاد یثبت.

هذا کلّه مع أنّ مبنی کلامه-کما یظهر من مواضع من کلامه-علی کون أدلّه الاشتراک عمومات تخصّصها المرسله،و قد عرفت ما فیه.

و أیضا لا تجمع هذا الدعوی مع ما تقدّم منه و من غیره فی تأویل أدلّه الاشتراک-من کون المراد دخول وقت المجموع لا الجمیع،أو دخول الوقتین علی نحو التوزیع-إلاّ بالتکلّف، فلیتأمّل.

و أمّا ما ذکره من انتفاء ثمره الاختصاص،ففیه أنّ الحال فی المقام کالحال فی تحدید سائر المواقیت الّتی یکفی ثمره لها کون الفعل فیه أداء موجبا للثواب و درک مصلحه الوقت،و فی غیره موجبا للعقاب و فوات مصلحه الوقت،و نقصان الأجر و الفضل،و نحو ذلک،و أیّ فرق بین تحدید آخر وقت الظهر بمقدار الأربع الباقی من النهار،و بین تحدید آخر الصبح مثلا بطلوع الشمس.

و ما ذکره فی باقی کلامه،لو سلّمنا وضوحه،و رفعنا النظر عن ما فیه من الکلام الموجب

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۹۳.

ذكره الخروج عن المقام،فإنّه لم يظهر لنا وجه ارتباطه بالمقام،و هو أجنبيّ عن المرسله و نحوها من أدلّه الاختصاص الّتى لا تدلّ على أزيد من تحديد الوقت.

فكأنّ مبنى كلامه قدّس سرّه على وجود دليل دلّ على بطلان الصلاه فى آخر الوقت،فأراد أن يستفيد منه بهذا البيان عدم الصحّه مطلقا،على تقدير شموله صورتى أداء صاحبه الوقت و عدمه-و نحن لا نعرف ذلک الدليل حتّى نبحث عنه.

اللّهم إلاّ أن يكون خبر الحلبى المتقدّم،و تفسير قوله:«فيكون قد فاتتاه جميعا» بالبطلان،و لكن فيه ما هو غنىّ عن البيان،فإنّ لفظ الفوت لا يدلّ على أزيد من عدم كون الصلاه صلاه فى وقتها،كما هو المتبادر من لفظ الفوت،و هو المصطلح عليه المستعمل فيه فى سائر الموارد.

و بالجمله،أدلّه الاشتراک لا تدلّ إلاّ على انتهاء الوقت إذا بقى مقدار الأربع،و كون نسبه ما بعده إلى الفرض الأوّل نسبه سائر أجزاء الزمان إليه،و ذلک لا ينافى القضاء،بل لا معنى للقضاء إلاّ ذلک كما عرفت،و لا أظنّ أحدا يلتزم بأنّ الشريكه لا تصحّ قضاء فيه،(أمّا صلاه غير الشريكه فيه قضاء مثلا)تصحّ كذلک،فتكون الشريكه أسوء حالا من الأجنبيّه.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق كلامه عدم صحّه قضاء الشريكه فى الوقت المختصّ بشريكتها مطلقا-سواء كان صلاه ذلک اليوم،أو الأيّام السابقه عليه-و هذا أشدّ استبعادا،بل دعوى القطع بفساده غير بعيد،فينبغى تقييد كلامه بفريضه ذلک اليوم،و لكن يبعّده-مع خلوّ كلامه عمّا يدلّ على التقييد-أنّ الظهر مثلا فى الفرض المتقدّم يقع عنده أداء،فلا يبقى مورد لما ذكره من بطلان القضاء.اللّهم إلاّ فى صوره عدم فعل العصر أصلا،و إراده عدم اتيانه عصيانا،و قضاء الظهر فى وقت العصر المختص،فليتأمّل.

و فذلكه الكلام فى هذا الفرع أنّه لو أوقع العصر فى آخر الوقت المشترک فعند القائل بالاشتراک يكون الظهر أداء بعده،و كذلک عند الماتن،لاختصاص الاختصاص عنده بغير هذه الصوره،و على القول بالاختصاص يصحّ،و يقع قضاء على ما استظهرنا،و عند الماتن يبطل مطلقا،فلا يقع لا أداء و لا قضاء.

و لو قلنا باختصاص آخر الوقت المشترک بالظهر أيضا كما تكرّر نقله عن بعض الأصحاب بطل العصر،لوقوعه فی غير وقته،إلاّ أن يتمّ ما ذكره فی القواعد من أنّ العصر يقترض من الظهر وقته و يعوّضه بوقت نفسه (1).و لكن فيه ما لا يخفى.

و لو لم يصلّ العصر قبل الأربع من آخر الوقت عمدا أو نسيانا وجب عليه العصر خاصّه على جميع الأقوال.و لو عصى بتركه و أراد الظهر صحّ عندنا أداء و إن عصى بترک العصر،و صحّ قضاء عند القائل بالاختصاص-على ما استظهرنا منهم-مع العصيان بترک العصر أيضا إن قالوا بصحّه الضدّ المهم،و بطل عند الماتن.

هذا،و الشيخ قدّس سرّه استشكل فی الحاشيه فی صحّه قضاء غير الشريكه فيه أيضا،و هو كما ترى،إلاّ أن يكون لجهه اخرى خارجه عن المقام،كاحتمال استفاده النهی من بعض الأخبار الآتيه فی محلّه،و يغنی عن البحث فيه كونها مضروبه عليها فی أكثر النسخ.

و ممّا عرفت من اختصاص الاختصاص عنده بصوره عدم أداء صاحبه الوقت ظهر لک الوجه فی قوله:(أو صلاه الشريكه فيه أداء بعد فرض أداء صاحبته بوجه صحيح، فالظاهر الصحّه).

و ظهر أيضا الوجه لقول الشيخ قدّس سرّه فی الحاشيه:«إنّ الأحوط عدم التعرّض فيها للأداء و القضاء»إذ الأمر مردّد عنده بين عدم شمول دليل الاختصاص لهذه الصوره-كما ادّعاه الماتن-فيكون أداء،و بين شموله لها،فيكون قضاء.

و منها يمكن استفاده عدم صحّه الحاشيه السابقه عليها،إذ هی مبتيّه على بطلان القضاء مطلقا،بخلاف الثانيه كما لا يخفى،إلاّ أن يفرّق بين الشريكه و غيرها بعكس ما فرّق الماتن بينهما،أو يكون لجهه اخرى خارجه عن حيث الوقت كما مرّ.

ثمّ اعلم أنّ المرسله لو تمّت دلالتها على تخصيص الوقت الأصلی لكان لازمها عدم دخول وقت الشريكه إلاّ بمضیّ مقدار الشريكه المقدّمه،وقعت الاولى قبلها بأقلّ من ذلک

۱- (۱)) القواعد و الفوائد تأليف الشهيد الأوّل ۱:۸۷.

أم لا،و لكن أكثر القائلين بالاختصاص-و منهم الماتن-لا يلتزمون به،فلو وقع مجموع الظهر إلاّ التسليم قبل الزوال صحّ الظهر كما سيأتی،و جاز عندهم الشروع فی العصر بلا فصل،و لا يخفی علی المتأمّل أنّه خلاف ظاهر المرسله و نحوها.

و لا يمكن إصلاح ذلك بمثل ما تقدّم من الماتن من انصراف دليل الاختصاص،إذ المدّعی هنا شمول الدليل و ثبوت الاختصاص،و لكنّه لا بمقدار معيّن،و يلزم عندهم مضیّ مقدار الأربع فی صوره عدم وقوعها قبله،فلو صلّی العصر قبل الظهر سهوا يبطل لو وقع فی مقدار الأربع،و يصحّ لو وقع بعده.

و ما ذكروه فی الفرع الأوّل يناسب ما فهمناه من الروايه من تخصيص الوقت الفعلی لا الأصلی،و أنّ الاختصاص ليس لعدم صلاحيّه الوقت،بل هو لأجل المزاحمه،فمتی ارتفعت ارتفع المانع،و صحّت الاخری،و ما ذكروه فی الثانی يناسب تخصيص الوقت الأصلی،و عدم صلاحيّه الوقت للشريكه الاخری ذاتا.

و استفاده كلا المعنيين من كلام واحد لا يخلو عن صعوبه،بل الظاهر عدم إمكانه، فالمختار عندهم علی علامه لا ينطبق علی شیء من أدلّه الطرفين،بل هو قول بالاشتراك، لكنّه بغير ما ينبغی من البيان،و عدم الالتزام بلوازمه فی بعض الموارد.

و أولی من ذلك-و إن كان بيّن التكلّف-أن يقال:إنّ وقت الاختصاص هو مقدار جميع الأربع مطلقا،لكنّه من وقت يصحّ فيه الظهر لا الزوال،و يدّعی أنّ المفهوم من صحّه الصلاه الّتی وقع بعضها فی الوقت تقدّم الوقت بمقدار البعض الآخر،و يدّعی أنّ لفظ الزوال فی المرسله كنايه عن ذلك،و إنّما وقع التعبير به أوّل الوقت لغالب المكلّفين،فتأمّل.

ثمّ إنّه دلّ غير واحد من الصحاح علی صحّه الشريكه الثانيه إذا وقعت قبل الاولی سهوا كقوله عليه السّلام فی صحيح زراره:«فإن كنت صلّيت العشاء الآخره و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب» (1)و غير ذلك.

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۲۹۱ الباب(۶۲)من أبواب المواقيت ح ۱.

و تلك الأخبار بترك الاستفصال دالّه على بطلان ما ذكروه فى الفرع الثانى،و لكنّهم حملوها على وقوع الثانيه بعد الوقت المختصّ بالاولى بدعوى استبعاد نسيان الاولى فى أوّل الوقت.

و فيه ما لا يخفى على المنصف،و ظاهر لديه انطباق تلك الأخبار على ما اخترناه،بل كونها دالّه عليه.

ثمّ إنّ وقت الاختصاص له اختلافات اخر فى المقدار من غير الجهه السابقه،و هو اختلافه باختلاف ثقل اللسان و خفّته،و باختلاف حالات المكلّف من السفر و الحضر و الخوف،و أقلّه عندهم مقدار تسبيحتين الّذى هو مقدار صلاه الخوف،بل تسبيحه واحده كما فى كلام بعضهم،و أكثره ينتهى إلى حدّ يستوعب الوقت المشترك،بل يزيد عليه أيضا.

و اختلفوا أيضا فى دخول مقدار ما ينسى من الأجزاء و صلاه الاحتياط،بل سجدتى السهو.

و اختلفوا أيضا فى صوره التقدير فى أنّه هل يعتبر فيه مقدار أقلّ الواجب،أو يلاحظ فيه المستحبّات الّتى جرت عادته المواضبه عليها،أو يلاحظ المتوسّط؟و هل يعتبر خفّه اللسان،أو الوسط بين الخفّه و الثقل؟و نحو ذلك من الأقوال و الاحتمالات و الفروع الكثيره الّتى نحن لوضوح أمر الاشتراك فى غنى منها،و لكن لا عذر للماتن فى ترك التعرّض لها، للاحتياج إليها فى صوره التقدير،و فرض وقوعها ليس بأبعد من كثير من الفروع الّتى جرت عادته على التعرّض لها.

ثمّ إنّ المصرّح فى كلماتهم دخول مقدار تحصيل الشرائط الوجوديّه فى الوقت المختصّ، دون المقدّمات العلميّه،و الظاهر عدم التزامهم بدخولها فيه،و سمعت من بعض أعلام العصر دخولها فيه أيضا،و عليه لو بقى من النهار مقدار خمس صلوات أو أكثر إلى ما دون الثمان مع اشتباه القبله لزمت صلاه واحده أو أكثر إلى ما دون الأربع للظهر إلى أىّ جهه شاء المكلّف،و إتيان العصر أربعا إلى الجهات الأربع.

و بالعكس،لو قلنا بعدم دخولها فيه فاللازم إتيان الظهر أربعا إلى الجهات الأربع،و

الاکتفاء من العصر بما أمکن،و کذلک علی القول بالاشتراک،کما لا یخفی علی المتأمّل.

ثمّ إنّ معنی الاختصاص عندهم عدم جواز الابتداء بالشریکه الاولی فی الوقت المختصّ بالثانیه،و لا بأس بوقوع بعضها فی وقت اختصاص الاخری(کما)لو شرع فی الفرض الأوّل و لم یحصل الفراغ منه إلاّ فی الوقت المختصّ بالآخر،فإنّه(یصحّ)الأوّل،و إن تحقّقت (مزاحمه الشریکه للاخری)،و علیه(إذا فرض بقاء رکعه من الوقت)المشترک لا مانع من الاولی(فتصلّی حینئذ و إن وقع الجمله منها فی وقت الاختصاص).

و لکنّ العباره لا تصحّ علی إطلاقها،إذ هی شامله لما لو بقی للمسافر من نصف اللیل مقدار ثلاث رکعات،مع أنّ أداء المغرب حینئذ موجب لتفویت العشاء،فلا بدّ من تقییدها بما لا یلزم منه ذلک.

(فلو بقی)للحاضر(من المغرب خمس رکعات،أو من نصف اللیل)له أیضا کذلک (صلّی الظهرین)فی الفرض الأوّل،(و العشائین)فی الفرض الثانی.

و هذا الحکم کأنّه من المسلّمات عندهم،و لکنّه مبنیّ علی عموم قاعده الإدراک،و القول بعدم اختصاصها بالصبح،و سیأتی الکلام فیه،و لهذا ناقش فیه صاحب الحدائق (1)و غیره ممّن منعها فی غیره.

و مبنیّ أیضا علی أحد أمرین:إمّا جواز تأخیر الصلاه إلی أن یدرک رکعه من الوقت فقط لغیر عذر،أو جعل مثل ذلک من الأعذار،و الظاهر عدم التزامهم بالأوّل،و الثانی لا یخلو عن إشکال،فالحکم بحسب قواعد الصناعه لا یخلو عن خفاء،و سیأتی-إن شاء اللّه-ما یظهر به الحال فی هذه المسأله و نظائرها.

و کذلک یشکل الحکم فی الفرض الّذی ذکرناه،أعنی المسافر الّذی بقی له عن نصف اللیل مقدار ثلاث رکعات،و یحتمل بناء علی الاشتراک-بل و علی الاختصاص فی وجه أیضا-سقوط الترتیب،فیأتی أوّلا بالعشاء،ثمّ بالمغرب،لکنّه مبنیّ علی ما مرّ.

۱- (۱)) الحدائق الناظره ۶:۲۷۹.

و مختار السيّد قدّس سرّه على ما سمعنا من ثقات أصحابه صلاه العشاء فى أثناء المغرب،بأن يشرع فى المغرب أوّلا فيأتى بركعه منها،ثمّ يشرع فى العشاء،و بعد الفراغ منها يأتى بالباقى من المغرب،نظير ما ورد فى صلاه الآيات مع اليوميّه.

و هذا الحكم عنده على طبق القاعده،و لهذا لم يقتصر فيه على مورد النصّ،و عليه فالمتعيّن ذلك فى الفرض الّذى ذكره الماتن،أعنى ما لو بقى من الوقت مقدار الخمس،بناء على الاختصاص الّذى يذهب إليه،بل و على الاشتراك أيضا فى وجه،فكان عليه قدّس سرّه بيان ذلك فى الحاشيه،و الفرق بين المسألتين و إن كان ممكنا لكنّه لا يخلو عن تكلّف،فتأمّل،و انتظر تحقيق الحال فيهما و فى نظائرهما.

(و)بناء على جواز الابتداء بالشريكه فى الوقت المختصّ بالاخرى(لا يصلّى المغرب لو لم يبق إلاّ مقدار أربع ركعات)بل و لا مقدار الثلاث فى الفرض الّذى ذكرناه،بناء على الاختصاص،بل و على الاشتراك أيضا فى وجه.

(و يعلم الزوال بزياده ظلّ الشاخص المنصوب معتدلا)يريد به القائم على السطح (فى الأرض المعتدله)يريد به سطح الافق الحسّى،و لا خصوصيّه للأرض،بل يكفى قيامه على سطح قائم على سطح الافق،و الزياده المعتبره هى الّتى تكون(بعد نقصانه)و ذلك فى غالب البلاد دائما،و غالبا فى جميعها(أو حدوثه بعد انعدامه)و ذلك فى نادر من الأيّام فى بعض البلاد،و ظاهر لدى أهله اختصاص ذلك بغير عرض تسعين.

و أرباب الكتب فى ما أعلم قد اقتصروا فى معرفه الزوال على هذا الظلّ المسمّى عند أهل العلم بالظلّ الثانى و المستوى،و يمكن معرفته أيضا بالظلّ الأوّل المعكوس،بأن يعتبر نقصانه بعد زيادته،بل هو أولى من الأوّل-أعنى الثانى-لسرعه تبيّن نقيصته بعد الزياده، بخلاف زياده الظلّ المبسوط بعد النقيصه،فإنّها لا تظهر للحسّ إلاّ بعد مدّه طويله،لا سيّما فى بعض الفصول فى بعض البلاد،و جميع ذلك ظاهر لدى أهله.

نعم،تحصيل مقياس الظلّ الثانى لعلّه أسهل من غيره لغالب الناس،و لهذا ورد فى النصوص،دون الأوّل.

و يمكن معرفته أيضا بطرق اخرى ذكر بعضها الأصحاب،و فى الساعات المتعارفه فى هذا الزمان مع استعلام مقادير الأيّام من التقويم ما يغنى عن جميع ذلك،و أحسن منها المزاول الشمسيّه بأقسامها المعروفه لدى أهلها.

و فى المقام أمران غريبان:

أحدهما:ما يظهر من بعض معاصرى الماتن حيث زعم أنّ تلك العلائم امور تعبّديّه خلافيّه،فقال:إنّه يعرف عند المفيد فى المقنعه بثلاثه امور:بالاسطرلاب[و ميزان الشمس]و الدائره الهندسيّه (۱)(كذا بخطّه رحمه اللّه)،و عند الشيخ فى النهايه بأربعه (۲)،و عنده فى المبسوط بشيء واحد (۳)،و هكذا إلى آخر كلامه الّذى بناه على هذا الخطأ الواضح،و فيه ما هو غنيّ عن البيان.

ثمّ أورد فى آخر كلامه على من ذكر من الأصحاب صفه المقياس،و كيفيّه تسويه الأرض و نصبه عليها بأنّ الزوال أمر عرفى،و ليس المرجع فيه إلى علماء الرياضيّ حتّى يعتبر ما اعتبروه من كون المقياس مخروطا محدّد الرأس،إلى آخر كلامه.و لا يخفى على كلّ أحد ما فيه.

ثانيهما:ما ذكره الماتن فى كتابه حيث قال بعد ذكر بعض طرق معرفه الزوال:

«قلت:و يمكن استخراجه بغير ذلك،إنّما الكلام فى اعتبار مثل هذا الميل فى دخول الوقت بعد ما علّقه الشارع على الزوال الّذى يراد منه ظهوره لغالب الأفراد حتّى أنّه أخذ فيه استبانته كما سمعته فى الخبر السابق،و أناطه بتلك الزياده الّتى لا تخفى على أحد،على ما هى عادته فى إناطه أكثر الأحكام المترتّبه على بعض الامور الخفيّه بالامور الجليّه كى لا يوقع عباده فى شبهه،كما سمعته فى خبر الفجر،بل أمر بالتربّص و صلاه ركعتين و نحوهما انتظارا لتحقّقه،فلعلّ الأحوط مراعات تلك العلامه المنصوصه فى معرفه الزوال،و إن تأخّر تحقّقها عن ميل الشمس عن خطّ نصف النهار بزمان، خصوصا و الاستصحاب و شغل الذمّه و غيرهما موافقه لها» (۴).

۱- (۱)) المقنعه:۹۳.

۲- (۲)) النهايه و نكتها ۱:۲۷۷.

۳- (۳)) المبسوط ۱:۷۳.

۴- (۴)) جواهر الكلام ۷:۱۰۳.

قلت:من المعلوم أنّ لفظ الزوال موضوع للزوال الواقعی،و لیس للشارع فیه اصطلاح خاصّ،و المفهوم منه عرفا لیس إلاّ ما عرفت،و عدم معرفه أهل العرف ذلک إلاّ بعد مضیّ مدّه لا ینافی کونه موضوعا لذلک الأمر الواقعی،کیف و کثیر من الألفاظ موضوعه لذلک،و إن لم یکن لأهل العرف طریق إلی معرفته تحقیقا،فتراهم عند تعلّق أغراضهم بها یکتفون بالتقریب تاره،و یأخذون بالاحتیاط تاره اخری بحسب اختلاف الموارد و الأغراض.

و کذلک أکثر الأحکام الشرعیّه،فإنّ الشارع جعل موضوعاتها الامور الواقعیّه،و نصب للجاهل بها طرقا إن أمکنت،و جعل مرجع الشاکّ فیها الاصول العملیّه.

و الحال فی الزوال کالحال فی نصف اللیل الّذی تسمع قریبا منه عدم الحدّ الشرعیّ له، و تسمع منّا حال العلامه المنصوصه له.

و من ذلک یظهر لک ما فی أوّل کلامه و آخره،فإنّ الشارع لم یعلّق دخول الوقت الواقعی إلاّ علی الزوال الواقعیّ فی ما نعلم من الأدلّه،و ما ادّعاه من عاده الشارع قد عرفت خلافه.

و أمّا استدلاله بقوله علیه السّلام:«فإذا استبنت الزیاده فصلّ الظهر» (۱)علی عدم دخول الوقت قبله،و بما ورد فی الفجر و نحوه،فممّا لا ربط له بما ادّعاه أصلا،لأنّ مفادّها مفادّ سائر الأخبار الدالّه علی عدم جواز الصلاه إلاّ بعد الیقین بدخول الوقت،کما هو واضح.

و بالجمله،فهذا الاحتیاط لا وجه له أصلا،و لم أجد أحدا من الأصحاب احتمل ذلک غیره،نعم،آخر کلام معاصره المتقدّم یقرب منه،بل لعلّه یرجع إلیه،نعم،رأیت ذلک فی بعض شروح التقریب من کتب الشافعیّه.

هذا،و قد عرفت سابقا أنّه لا إشکال و لا خلاف فی أنّه(یعلم المغرب بذهاب الحمره المشرقیّه)و الماتن قد تبع فی هذا التعبیر جماعه من المتقدّمین القائلین باستتار القرص،و لکن أراد منه ما لا یستفاد منه أصلا،و هو عدم دخول الوقت إلاّ به،و لهذا قال:(علی الأصحّ).

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۱۶۲ الباب(۱۱)من أبواب المواقیت ح ۱.

و أيضا قد عرفت سابقا أنّ الحمره لا تصل إلى سمت ألرأس أصلا،و على تقدير وصولها ينبغى أن يكون اعتبار ذهابها عن سمت الرأس مفروغا عنه عند معتبرى الحمره،لما عرفت سابقا من أنّ ارتفاعها عن نفس الافق حاصل بغروب الشمس و غيره من سائر ارتفاعاتها الجزئيّه ممّا لا انضباط لها،و لا نعرف قائلا بها.فقوله:(بل يقوى اعتبار ذهابها إلى أن تتجاوز سمت الرأس)فيه ما لا يخفى،على غضاضه فى اللفظ أيضا.

نعم،يظهر من كلام الشيخ قدّس سرّه فى الرساله وقوع الخلاف فى ذلك (۱)و لكنّه لم يبيّن الأقوال و لا القائلين بها،فليراجع من شاء مظانّ ذلك من كلماتهم.

هذا،و لكن اعتبار ذلك فى غايه الضعف فى نفسه و بحسب الدليل،لأنّ الروايات جميعا خاليه عن ذلك،ما عدا المرسله الّتى عرفت سابقا مخالفتها للوجدان و البرهان معا،و أمّا سائر الروايات فلا تدلّ إلّا على اعتبار ذهابها عن المشرق الّذى لا يفهم منه عرفا إلّا الافق و ما يقرب منه،و قد عرفت أنّه حاصل بغروب الشمس.

فأخبار الحمره ليست مخالفه لأخبار الغروب،بل هى له من العلائم المقارنه تقريبا،و حمله على تمام الربع الشرقىّ خلاف المفهوم منه عرفا،و على فرضه لا يخفى ما فى قوله:(بل الأحوط مراعاه ذهابها من المشرق الّذى هو تمام ربع الفلك)لاتّحاده مع ما تقدّم.و لهذا أحسن من قال من المحشّين:«هذا هو الأقوى»و إليه يرجع التجاوز عن سمت الرأس.

و لعلّه أراد من العباره الاولى معنى آخر غير المعنيين المتقدّمين،أو أنّ الذهاب عن المشرق بالمعنى الثانى يحصل بالوصول إلى سمت الرأس،و فى الثانيه اعتبر-زياده على ذلك-التجاوز عنه.

و على فرض التعدّد فالوجه فى الاحتياط ما ذكره فى كتابه من أنّه ظاهر كلّ ما دلّ على اعتبار زوال الحمره من المشرق،ضروره إراده ربع الفلك منه (۲).

قلت:قد عرفت أنّ المفهوم من لفظ المشرق عرفا غير ذلك،و على فرض ظهور الأدلّه

۱- (۱)) فرائد الاصول ۲:۸۰.

۲- (۲)) جواهر الكلام ۷:۱۲۱.

فيها فأىّ وجه للاكتفاء بغيره و جعله أحوط؟إلاّ أن يكون الوجه فيه عدم الجزم بكونه ظاهر الأدلّه،كما يقرّ به لفظ لعلّ قبل الكلام الّذى نقلناه،و إن كان يبعّده دعوى الضروره الّتى فى آخر كلامه.

و فسرّه شارح البغيه (۱)بأنّه ربع الفلك الشرقىّ،لا نصفه حتّى يراعى من جانب القبله و عكسها،فليتأمّل فى مراده من ذلك،و فى المراد من قوله بعد ذكر اعتبار التجاوز عن سمت الرأس:«و لو قيل:إنّ المدار على هذه الحمره المعهوده،و زوالها بذهابها عن محلّها المعتاد لكان وجيها»انتهى.

و فذلكه المقام أنّ لفظ المشرق فى الروايات إمّا أن يكون المراد منه نفس الخطّ الفاصل بين المرئى و غير المرئى من الفلك،أو ما هو أوسع منه دائره،و هو المشرق العرفى،أو ربع الفلك،أو ما بينه و بين المعنى الثانى.

و لا يمكن إراده الأوّل،لأنّه غير المفهوم من اللفظ عرفا،و لأنّه يحصل قبل استكمال الغروب،كما لا يخفى على الراصد و المطّلع على قواعد العلم.

و المعنى الثانى مقارن لغروب الشمس،و هذا خلاف مرام معتبرى الحمره.

و الرابع لا انضباط له،و من المستبعد جدّا أن يعتبر أحد بعض ارتفاعاتها الجزئيّه كما عرفت،فالثالث هو المتعيّن.فعليه لا وجه لما قال الماتن إلاّ أن يوجّه بما عرفت،و لا لكلام شارح البغيه إلاّ أن يكون إشاره إلى ما عرفت من عدم وصول الحمره إلى سمت الرأس أصلا،و بيانا لأنّ المعتبر زوالها بمعنى انعدامها عن الارتفاع الّذى جرت العاده بوصولها إليه، و لا لما عرفت من ظاهر كلام الشيخ قدّس سرّه،فليتأمّل فى ذلك كلّه.

هذا،و فى خبر ابن شريح الّذى استدلّوا به على ذهاب الحمره اعتبار الصفره أيضا،فكان

۱- (۱) «بغيه الطالب فى معرفه المفروض و الواجب»،رساله عمليه اقتصر فيها على ذكر مجرّد الفتاوى للشيخ الأكبر الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجى النجفى،مرتّب على مطلبين:أوّلهما فى اصول العقائد،و ثانيهما فى فروع الأحكام.خرج منه من أوّل الطهاره إلى آخر الصلاه...و شرح الشيخ موسى بن الشيخ الأكبر البغيه مزجا إلى آخر صلاه الجماعه و سمّاه«منيه الطالب»الذريعه:۳/۱۳۴-۱۳۳.

من اللازم اعتباره أيضا،و لا أقلّ من الاحتياط فيه،فإنّه لورود النصّ على اعتباره أولى من الاحتياط الّذى ذكره فى كتابه و هو:تأخير الصلاه فى بعض أيّام الغيم عن ذهاب الحمره الّتى تعلو ما كان منه فى جانب المشرق إذا احتمل أنّها من شعاع الشمس (۱).

فإنّه ليس فى الأدلّه ما يوهم اعتبار ذلك إلاّ خبر ابن وضّاح الّذى عرفت الكلام فيه،بل دعوى القطع بعدم اعتباره غير بعيد،و مراعاتها موجبه لتأخير المغرب فى بعض الأوقات عن غروب الشفق أيضا،كما نبّه عليه كاشف الغطاء قدّس سرّه على ما ببالى (۲).

و قوله:(و ليس لنصف الليل حدّ فى الشّرع معلوم)يريد به أنّه لا يراد منه فى الشرع إلاّ المعنى الواقعى،أو أنّه لا علامه له تعبّديّه،كما يدلّ عليه حرف الاستدراك فى قوله:(و لكن يعرف بالنجوم)الّتى درجات ممرّها مساويه لدرجه ممرّ نظير الشمس،فإنّ زوالها ملازم لانتصاف الليل لو كان المعتبر نصف الليل إلى طلوع الشمس.

و أمّا بناء على اعتباره إلى طلوع الفجر-كما سيصرّح به-فلا يكاد يعرف بمجرّد زوالها أصلا،إلاّ أن يستعان فى معرفه التفاوت بالساعات و نحوها من الآلات الصالحه لذلك،و لكنّ المتمكّن منها يستغنى بها عن ذلك.

و من حملها على النجوم الّتى تطلع مع غروب الشمس ففى كلامه ما لا يخفى،إذ المعتبر اتّحاد درجه الممرّ،و مع حصوله لا يضرّ تقدّم الطلوع أو تأخّره،و مع عدمه لا تنفع مقارنه الطلوع لغروب الشمس أصلا،إلاّ أن يحمل على الآفاق الاستوائيه أو على التقريب.

و أعجب منه حمل الماتن لها على ما ترى فى البلدان فى بدوّ ظهورها فوق الأبنيه و الجدران.ثمّ قال:

«و الظاهر أنّها متّصل إلى دائره نصف النهار قبل انتصاف الليل،فلذا اعتبر انحدارها

۱- (۱)) جواهر الكلام ۷:۱۲۱.

۲- (۲)) قال فى كشف الغطاء:الرابع:وقت صلاه المغرب.و يدخل بغروب الحمره المشرقيّه الأصليّه،لا العارضيّه لمقابله سحاب أو عروض بخار أو غبار،فإنّها قد تستمرّ إلى وقت العشاء من جانب المشرق.كشف الغطاء ۳:۱۱۷.

بحيث يحصل[منه]الاطمئنان بصيروره النصف» (۱)إلى آخر كلامه الّذى لم أقع منه على محصّل أصلا،فليراجعه من شاء.

و قال فى آخر كلامه:

«إنّ المراد انحدار غالب النجوم،لا كواكب مخصوصه،لأنّ الظاهر أنّ كثره النجوم تكون فى النصف الأخير فى جهه الغرب» (۲)،انتهى.

و يظهر من كلامه الأوّل أنّه يرى معنى انحدار النجوم غير معناه الظاهر الّذى يعرفه أهل اللّغه،و هو الميل من العلوّ إلى السفل الّذى هو عباره اخرى عن زوالها.

و من كلامه الثانى أنّه يرى تراكم النجوم و كثرتها فى طرف المغرب فى النصف الأخير من الليل،و ضعفه واضح لدى من عرف واضحات أوضح العلوم التعليميّه.

و بالجمله[تحديد]نصف الليل بالنجوم متعسّر جدّا،بل متعذّر غالبا(و)الرجوع إلى (غيرها)كالساعات الصحيحه مع استخراج مقدار كلّ ليله من التقويم و غيره أولى و أسهل.

(نعم،منتهاه طلوع الفجر الصادق لا طلوع الشمس،فالانتصاف حينئذ يلاحظ إليه.

و ابتداء الفضل فى الظهر الزوال،و منتهاه بلوغ الظلّ الحادث مثل الشاخص.

و منتهى فضيله العصر المثلان،و الأحوط ابتداؤها من المثل لا من الزوال،فيكون له حينئذ وقتا إجزاء:قبل المثل،و بعد المثلين،و إن كان الّذى يقوى أنّ من الفضل فعلها إذا بلغ الظلّ أربعه أقدام أى أربعه أسباع الشاخص بمعنى القامه،كما أنّ من الفضل فعل الظهر إذا بلغ الظلّ قدمين.

و على كلّ حال فيستحبّ التفريق بين الظهر و العصر بما يحصل به مسمّاه،و فى الاكتفاء فيه بمجرّد فعل النافله وجه،لكنّ الأقوى خلافه.

و وقت فضل المغرب من الغروب إلى غيبه الشفق الّذى هو الحمره،دون الصفره و نحوها.

۱- (۱)) جواهر الكلام ۷:۲۲۹.

۲- (۲)) جواهر الكلام ۷:۲۳۰.

و العشاء من ذهاب الشفق إلى الثلث،فيكون له حينئذ وقتا إجزاء:قبل الشفق،و بعد الثلث.

و الصبح من طلوع الفجر إلى أن يسفر،و يتجلّل بأن تطلع الحمره فى المشرق،لا المغرب،و الغلس بها أفضل من غيره،كما أنّ التعجيل فى جميع أوقات الفضيله أفضل من غيره،بل هو فى وقت الإجزاء كذلك.

و وقت نافله الزوال من حينه إلى أن يبقى من الذرع الّذى هو سبعا الشاخص مقدار الفريضه.

و كذلك نافله العصر بالنسبه إلى الذراعين،فإن بلغ من الظلّ ذلك و لم يكن قد صلّى شيئا منها فالأولى له البدأه بالفريضه،و إن كان قد تلبّس بشىء منها و لو ركعه زاحم بها الفريضه،و أتمّها مخفّفه بالاقتصار على الحمد خاصّه و نحو ذلك،و يجوز الاقتصار على فعل بعضها كغيرها من النوافل.

و لا تقدّم نافله الزوال فضلا عن نافله العصر على الزوال إلاّ فى يوم الجمعه،فإنّه يجوز تقديم العشرين عليه،بل هو الأفضل،و ينبغى له حينئذ يفريقها:ستّا عند انبساط الشمس،و ستّا عند ارتفاعها،و ستّا قبل الزوال،و ركعتين عنده.

و وقت نافله المغرب من حين الفراغ من الفريضه إلى ذهاب الشفق المغربى،و الظاهر جريان حكم المزاحمه فيها على حسب ما سمعته فى سابقتها.

و يمتدّ وقت الوتيره بإمتداد وقت العشاء،نعم ينبغى ملاحظه تعقّبها له فى الجمله،كما أنّه ينبغى جعلها خاتمه نوافله،فلو فرض اراده فعل بعض الصلوات الموظّفه فى بعض اللّيالى بعد العشاء جعل الوتيره بعد ذلك.

و وقت نافله الصبح الفجر الأوّل،و يمتدّ وقتها إلى أن يبقى من طلوع الحمره مقدار الفريضه.

و يجوز رخصه دسّها فى صلاه الليل قبل ذلك،و لو عند النصف،بل لا يبعد جواز تقديمها عليه مع صلاه الليل،إلاّ أنّ الأفضل إعادتها حتّى لو صلّيت فى الفجر الأوّل إذا نام بعدها،و تجرى أيضا فيهما المزاحمه السابقه.

و وقت صلاه اللیل انتصافه إلی الفجر الصادق علی الأصحّ،و السحر أفضل من غیره،و الظاهر أنّه أوسع من السدس الأخیر،بل لا یبعد کون الثلث الأخیر کلّه سحرا.

نعم أفضله القریب من الفجر.

و لا یجوز تقدیمها علی النصف إلاّ للمسافر،و الشابّ الّذی یصعب علیه فعلها فی الوقت،بل یلحق به الشیخ،و خائف البرد و الاحتلام و النوم،و المریض،و غیرهم من ذوی الأعذار الّتی یصعب معها ادراکها فی الوقت.

و ینبغی لهم نیّه التعجیل لا الأداء،و قضاؤها أفضل من التقدیم المزبور،و لو انتبهوا فی الوقت بعد التقدیم المذکور فالأحوط عدم إعادتها،بل هو الأقوی.

و لو طلع الفجر و لم یکن قد تلبّس بشیء منها فالأولی صلاه رکعتی الفجر ثمّ الفریضه.

و إن کان قد طلع و قد صلّی منها أربع رکعات أتمّها مخفّفه بقراءه الحمد وحدها.

و لو کان قد ظهر له الضیق بعد أن زعم السعه،و لم یکن قد أکمل الأربع فالأولی له إکمال ما فی یده،و الاشتغال بالفریضه و نافلتها.

و لو ظنّ الضیق صلّی،فإن أحرز الأربع زاحم،و إلاّ أخرّها إلی ما بعد الفریضه،و یجوز له فی الفرض المزبور صلاه ما اتّسع له الوقت،فإذا طلع الفجر أوتر و أخّر.

و الأمر فی ذلک کلّه سهل عندنا،لأنّ الحق جواز التطوّع مطلقا فی وقت الفریضه ما لم یتضیّق،من غیر فرق بین الفائته و الحاضره،و بین القضاء للنفس أو الغیر،و إن کان الأحوط خلافه خصوصا فی الحاضره).

(نعم)لو قلنا:إنّ المفهوم من أدلّه حرمه التطوّع منافاه وصف الاستحباب للصحّه، لا عدم مشروعیّه أصل النافله ذاتا ف(لو أوجب)المکلّف(التطوّع)لا بعنوان التطوّع-إذ النذر کذلک غیر معقول-و المراد أن یوجب ما هو تطوّع بالذات علیه(بسبب من الأسباب کالنذر و نحوه)أو یوجب علیه من تجب علیه اطاعته کالمالک و غیره(خلص من الإشکال عن أصله).

و فی صحّه العباره إشکال،و لو بدّل موضعی حرفی الجرّ لکان خلص عن الإشکال من أصله.

و الوجه فی صحّه النافله مع النذر ما ذکره فی کتابه:من خروجه حینئذ عن موضوع المسأله،لتغیّر الوصف الّذی علیه المدار،إذ احتمال الاکتفاء بما کان علیه قبل الوصف من التطوّع فی غایه البعد (۱)،انتهی.

و علیه إشکال مشهور عسر الزوال جدّا،و هو أنّ تغیّر الوصف و زوال المرجوحیّه فرع صحّه النذر،و صحّه النذر تتوقّف علی کون متعلّقه غیر مرجوح،بل یلزم فیه الرجحان، فیلزم الدور،و بعباره اخری:لا بدّ من تقدّم موضوع الحکم علی الحکم و لو رتبه،فلا یمکن إثبات الموضوع بالحکم أو ما هو ناش منه،کما تقرّر فی محلّه.

و قد تنبّه الماتن لهذا الإشکال فی صوره تقیید النذر بما قبل الفریضه،و التزم بالبطلان، فقال فی کتابه:

«نعم،ینبغی تقیید النذر مثلا بما إذا لم یقیّده فی وقت ما هو متلبّس به من الحاضره أو الفائته،بل نذره مطلقا و إن کان قد صدر منه النذر فی وقت خطابه بهما إلاّ أنّه أوقعه مطلقا،و احتمال الاجتزاء به حتّی مع التقیید المزبور لتغیّر الوصف أیضا یدفعه منع تأثیر النذر لزومه کی یتبدّل الوصف،لاشتراطه بالمشروعیّه قبل النذر و هی مفقوده فی المقیّد ضروره بناء علی الحرمه» (۲).

(و)قال هنا:(لکن ینبغی الإطلاق فی النذر،و إن کان وقع منه فی وقت الفریضه، أمّا لو قیّده فی وقتها فإشکال،أقواه عدم الجواز بناء علی الحرمه)و لکن قد ناقض نفسه،فحکم بصحّه النذر مطلقا فی کتاب الصوم کما یأتی (۳).

و الظاهر عدم الفرق بین الصورتین،لأنّ النذر إن أمکن انعقاده و تغییره للوصف

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۲۵۶.

۲- (۲)) جواهر الکلام ۷:۲۵۶.

۳- (۳)) قال هناک:لا یجوز التطوّع بشیء لمن علیه صوم واجب علی الأصحّ،قضاء کان أو غیره،من کفّاره و نحوها، بل الظاهر و إن کان غیر متمکّن من أداء الواجب لسفر و نحوه،أمّا لو نذر التطوّع علی الإطلاق أو أیّاما مخصوصه لا یمکن وقوع الواجب قبلها جاز،بل لو نذر أیّاما مخصوصه لا یمکن وقوعه قبلها علی الأصحّ.

فلا يضرّ التقييد،و إلاّ فلا ينفع الإطلاق،لأنّ الطبيعه المنذوره حينئذ لها فردان:محلّل،و هو ما كان فى غير وقت الفريضه،و محرّم،و هو ما كان فيه،فيجب الإتيان بالطبيعه فى ضمن الأفراد السائغه خاصّه،إذ النذر لا يجعل الحرام حلالا،و ما ذكره من اشتراط المشروعيّه قبل النذر جار فى كلتا الصورتين.

و ما يقال وجها للفرق من أنّ متعلّق النذر فى صوره التقييد هو الفرد،و هو مشروط بسبق الرجحان المفقود فى صوره التقييد،فلا ينعقد النذر أصلا،بخلاف صوره الإطلاق،إذ النذر فيها يتعلّق بالكلّى من غير لحاظ للأفراد،و هو راجح برجحان بعض أفراده،فينعقد النذر عليه،و بعد انعقاده يتساوى جميع الأفراد فيه،و تزول عن فرد المتطوّع فيه وصف التطوّع.

و لكنّه مغالطه يظهر فساده بالتأمّل فى ما مرّ،لأنّه على تقدير عدم تغيّر العنوان فى الفرد المحرّم بالنذر لا يكاد يشمل ذلك الفرد أصلا،فيتعيّن امتثال الأمر بالكلّى فى الأفراد المحلّه، فالحال فيه كالحال فى ما لو نذر تزويج ذوات الأرحام،فإنّ النذر لا يكاد يشمل المحارم منهن أصلا،و لا يحصل الامتثال بالفرد المحرّم.

و لبيان ذلك،و تحقيق أنّ هذا التقييد هل هو عقلى،أو شرعّى؟و تطبيق الحقّ منها على قواعد الصناعه محلّ آخر.

هذا،على أنّ لنا تأمّلا فى صحّه نذر الكلّى الّذى تختلف أفراده فى الحلّيه و الحرمه إذا لم ينضمّ إليه لحاظ آخر،و ليس قول القائل:«إنّ الكلّى راجح برجحان بعض أفراده»أولى من أن يقال:«إنّه مرجوح بمرجوحيّه بعض أفراده»و تحقيق ذلك لا يناسب المقام.

و بالجمله،لا فرق فى المقام بين كون متعلّق النذر أو الأحكام كلّيا أو فردا،و المقام يشبه مسأله نذر الإحرام قبل الميقات،و لكنّ الأمر هنا أشدّ إشكالا،لأنّ العنوان المحرّم هناك هو ذات الإحرام قبل الميقات مع قطع النظر عن الطوارى،فيمكن أن يتغيّر بعروض عنوان كونه منذورا عليه مع قطع النظر عن أمر الشّارع بالوفاء به،و صيرورته راجحا بمجرّد النذر، فيتعلّق به أمر الشارع بعده،بخلاف المقام،لأنّ المانع هنا وصف الاستحباب،و لا يرتفع بنفس كونه منذورا،بل يرتفع بإيجاب الشارع الوفاء به.

و بعباره اخرى:إنّ تغيّر العنوان هناك بنفس النـذر،و هو لا يتوقّف على الرجحان،بل يتحقّق حتّى مع المرجوحيّه،و عنوان النـذر يحدث فيه رجحانا فيتعلّق به الأمر الشرعى، بخلاف المقام،لأنّ تغيّر العنوان و زوال المرجوحيّه لا يكون إلاّ بإيجاب الشارع الوفاء المتوقّف على الرجحان،فيلزم المحال.

و لهذا ذكر الشيخ الأستاذ-دام ظلّه-فى حاشيه المقام أنّه لا يتخلّص بذلك من الإشكال و إن أطلق النذر.مع أنّه قد صحّح نذر الإحرام-بما ذكرناه-فى مجلس الدرس.

نعم،الأمر فى المقام أسهل منه هناك من جهه اخرى،و هى كون المرجوحيّه هناك-بناء على حرمته شرعا-و عدم الرجحان فيه-بناء على حرمه تشريعا-ذاتى،بخلاف المقام،إذ المفروض رجحان الصلاه ذاتا مطلقا،و كون المرجوحيّه ناشئه من انطباق عنوان الاستحباب عليه.و لكنّه لا يجدى فى دفع الإشكال الّذى كلامنا فيه.

هذا،و لنا فى تصحيح نذر الإحرام بما عرفت نظر،و بيان وجهه على الإجمال أنّ رجحان موضوع النذر شرط فى تحقّق عنوان النذر لا أنّه شرط تعبّدى مأخوذ فى موضع النذر الّذى أوجب الشارع الوفاء به،إذ معنى اللاّم فى قول القائل:«للّه علىّ كذا»معناها فى قوله:«لزيد على قضاء دينه و بناء داره»و هو الزام النفس بإتيان ما هو محبوب عنده،و لا معنى لقول القائل:«لزيد على أن اشرب الماء أو أقضى دين من هو أجنبىّ عنه»إلاّ أن يكون ممّا يعود بالآخره إليه،كما فى نذر العبادات مع تنزّه البارى-جلّت عظمته-عن وصول نفع منها إليه، بل يكون منافعها راجعه إلى العبد،و لكن لمّا كان انتفاع العباد و دركهم المصالح محبوبا عنده تعالى،مرضيّا لديه أوجب تصحيح معنى اللاّم هنا كما أوجب تشريع الأحكام.

و ما أشبهه من هذا الجهه بقول الطفل لأبيه الّذى يعرف أنّه لشدّه حبّه له يجب اتّصافه بالكمالات:«لك علىّ أن أدخل الكتّاب و اتقن الكتابه و الحساب»و هذا سرّ شريف يحتاج إلى زياده بيان،و لكنّها توجب الخروج عن مقتضى المقام.

و بهذا يظهر أنّ اشتراط الرجحان فى النذر-كما دلّت عليه الأخبار-مطابق لصحيح الاعتبار،كعدم اعتباره فى متعلّق اليمين،و بيان ذلك كبيان عدم منافاه ما ذكرناه مع مرجوحيّه أصل النذر لا يناسب المقام.

فعلى ما عرّفناک لا یعقل تحقّق معنى النـذر إلاّ برجحان المتعلّق،و أمر الشارع بالوفاء به متعلّق بجمیع ما هو نذر بالحمل الشائع،لا أنّ النذر له قسمان،تعلّق أمر الوفاء بقسم خاصّ منه و هو الراجح،کما هو مبنى الکلام المتقدّم.

على أنّ مثـل ذلک یمکن فرضه فی نـذر النافله أیضا بأن یکون عنوان المنـذور به باعثا لإیجاد مصـلحه فی النافله تزاحم مفسـده التطوّع قبل الفریضه،و تزید علیها،فیجعله راجحا قابلا لتعلّق أمر الوفاء به،فلا وجه لتفصـیل الشـیخ الأسـتاذ-دام ظلّه-بین المقامین، إلاّ أن یکون نظره إلى وجود الدلیل الکاشف عن إیجاد النذر لمصلحه فی متعلّقه،دون المقام.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ هـذه المسأله قـد اشـتهر الکلام فیها من بعـد زمان الماتن،و قد تعرّض لها شـیخنا الفقیه قدّس سـرّه فی المصباح،و لم یتعرّض لهذا الإشکال،و لکنّه جعل إمکان تغیّر الوصف بالنذر أمرا مفروغا عنه،و أطال الکلام فی بیان شرطین:

أحدهما:ما عرفت،و هو أن لا یستفاد من النهی المنع عمّا کانت نافله بالذات.

و ثانیهما:ما ستعرفه من اشتراط تمکّن الناذر من إیقاعها فی الوقت الّذی نذره فارغا ذمّته عمّا یجب علیه من الفوائت (۱).

و الأمر فی الشرطین معا واضح لا یحتاج إلى إطاله الکلام فیها من الجهه الّتی تعرّض لهما، و إن کان فیهما کلاما من جهات اخر تعرفها قریبا-إن شاء اللّه تعالى-و کان المتوقّع من مثله التنبّه للإشکال أوّلا و حلّه إن أمکن ثانیا.

و قـد تعرّض له الشیـخ قـدّس سرّه فی الرسـاله،و أطال الکلام فیه (۲)و قـد وافق الماتن فی التفصـیل المتقـدّم،و لکن کلامه فی تصحیح النذر فی صوره التعمیم و فی وجه الفرق بینه و بین صوره التقیید لا یخلو عن إجمال و لم ننقله لطوله،فلیراجع من شاء.

و لأهل العصـر وجوه فی حلّ هـذا الإشـکال،کـدعوى کفایه الرجحان الذاتی فی متعلّق النذر،و ظاهر لدى المتأمّل أنّه لا معنى له أصلا إن اقتصر فیه على هذا المقدار من البیان.

۱- (۱)) مصباح الفقیه ۹:۳۴۷-۳۴۸.

۲- (۲)) کتاب الصلاه للشیخ الأعظم الأنصاری ۱:۱۲۸-۱۲۵.

و كدعوى انصراف أدلّه اعتبار عدم المرجوحيّه فى متعلّق النذر عن مثل هذه المرجوحيّه القابله للزوال بالنذر.

و هذه مصادره واضحه،إذ الإشكال فى إمكان زوال هذه المرجوحيّه بالنذر،إلى غير ذلك ممّا هو فاسد قطعا،أو لا معنى له أصلا و إن أطال أصحابها فى بيانها،و سعوا فى تشييد بنيانها،و مع العلم بفسادها لا ثمره مهمّه فى نقلها.

و قد سنح لنا وجه آخر لعلّ فيه الحلّ لهذا الإشكال،و الشفاء لهذا الداء العضال، فلنذكره غير مدّعين لخلوّه عن الفساد،و لا متعهّدين للجواب عن جميع ما يرد عليه من الإيراد،و نقول:

إنّ مرجوحيّه الموضوع إن كانت ذاتيّه أو للعوارض الطاريه عليه من غير ناحيه الحكم فلا يعقل زوالها بالنذر-للبرهان المتقدّم-و إن كانت ناشئه من الحكم المتعلّق به فلا يعقل بقاؤها معه،و المقام من قبيل الثانى لما عرفت من ابتناء المسأله على ما قالوا من أنّ الظاهر من الأدلّه عدم مرجوحيّه ذات النافله،بل المستفاد منها رجحانها مطلقا،و كون المانع من الصحّه وصف الاستحباب،و أنّ النهى فيها كالنهى فى قولهم:«لا صدقه لمن عليه دين واجب»أو«لا صدقه و ذى رحم محتاج»لا من قبيل قولهم:«لا جماعه فى النافله»على أحد الوجهين بحيث يعلم أنّه لا مانع من صحّه الصلاه إلاّ وصف الاستحباب مع اشتغال الذمّه بالواجب.

فالمقام يشبه باب التزاحم،بل هو من شؤونه،فكان الأهمّ يمنع عن إتيان ما هو دونه فى تأكّد الطلب قبله،و على هذا فالصلاه راجحه من حيث هى،و من حيث جميع خصوصيّاتها الفرديّه،و لا مانع منه إلاّ حكم الشارع باستحبابه.

إذا ثبت هذا فنقول:

إنّ النذر لا يتعلّق بالنافله مع فرض استحبابه الّذى كان سببا لمرجوحيّتهما،بل يتعلّق بموضوع الاستحباب،و هو النافله الّتى لو لا النذر لكان مستحبّا،و لا يعقل تعلّقه بالنافله مع وصف الاستحباب،لتضادّ الأحكام،و لو فرض قصد الناذر ذلك لكان النذر باطلا من

أصله،لاستحالته،و حينئذ فلا قصور من ناحيه الموضوع،و الاستحباب الّذى كان ينشأ منه المرجوحيّه مرتفع بنفس النذر،إذ لا يعقل بقاؤه مع الوجوب،و لم يكن داخلا فى موضوع النذر ليتوقّف الموضوع على الحكم،و لا يتوقّف الوجوب على زوال الاستحباب، لعدم توقّف وجود الضدّ على عدم ضدّه-كما تقرّر فى محلّه-و إيجاب الشارع المستحبّات بالنذر يشبه النسخ،فلنفرضه للتوضيح نسخا و نقول:

إنّ الشارع لو لاحظ رجحان أمر و حكم عليه بالاستحباب،و كان قد أمر بتأخير المستحبّات عن الواجبات ثمّ لاحظ ذلك الرجحان بعينه فنسخ الاستحباب و حكم عليه بالوجوب،فهل ترى الاستحباب الّذى اتّصف به الموضوع سابقا مانعا عن تقديمه على بقيّه الواجبات؟أو ترى أنّ المرجوحيّه الّتى كان منشؤها الاستحباب مانعا للشارع عن إيجابه قبل غيره؟لعدم معقوليّه إيجاب الشارع للمرجوح.

و من هذا الباب ما لو فرض أنّ السلطان منع رعاياه عن المستحبّات،و هدّد فاعلها بالقتل،و أذن لهم فى فعل الواجبات فقط،و لا إشكال حينئذ فى حرمه جميع المستحبّات، لانطباق عنوان الضرر عليها،و لكن لمّا كان منشأ الضرر-أعنى المرجوحيّه-هو الاستحباب،و بالنذر يرتفع ذلك لا إشكال فى صحّه النذر،و لا يظنّ بأحد الالتزام بعدم انعقاده،و ليس الوجه إلّا ما عرفت من أنّ الموضوع هو متعلّق الاستحباب لا المستحبّ،و لمّا كانت المرجوحيّه ناشئه من الاستحباب،و هو غير قابل للبقاء مع الوجوب لا يبقى مانع من صحّه النذر،و لهذا يصحّ لنا أن نقول:إنّ مورد النهى و النذر متغايران،و النذر لم يقع على موضوع منهيّ عنه أصلا،و إنّ المرجوح ليس بمنذور،و المنذور لم يكن مرجوحا أصلا، فليتأمّل.

و بالجمله،موضوع النافله يعرضه حكمان:الوجوب مع النذر،و الاستحباب بدونه،و قد دلّ الدليل على اشتراطها بفراغ الذمّه عن الواجب فى صوره استحبابها خاصّه،و الاختلاف فى الشرائط باختلاف الحكم غير عزيز.

و هذا ما سمح به الخاطر فى حلّ هذا الإشكال،و بعد تحريره تأمّلنا كلام الشيخ قدّس سرّه

فوجدناه قابلا للحمل علیه،فإن تمّ و سلّم من الفساد فسرورنا بحلّ الإشکال لا یزید علی سرورنا بفهم کلام الشیخ و بیان مراده بعد ما استصعبه جماعه من أفاضل العصر،حتّی أنّ بعض العلماء تجاوز الحدّ و زعم أنّه لا معنی له أصلا نعم،لا نعرف وجها لتخصیصه بصوره الإطلاق،مع أنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ علی صحّته حتّی فی صوره التقیید.

هذا،و قد عرفت توقّف إمکان حلّ الإشکال علی أن یستفاد من النهی عن التطوّع ما عرفت،و لقائل أن یمنع إمکانه أوّلا بأنّ مرجوحیّه عنوان المستحبّ مطلقا فی بعض الأوقات غیر معقول إلاّ أن یرجع إلی وجود مفسده فی موضوعه فی وقت خاصّ أو لمکلّف کذلک،و أن یمنع کون ذلک مفادّ الأدلّه ثانیا.

و الجواب عن الأوّل لا یصعب علی المتأمّل،و الثانی موکول إلی فهم الناظر بعد مراجعه الأدلّه.

هذا،و أمّا ما تقدّم نقله عن شیخنا الفقیه قدّس سرّه من اشتراط تمکن الناذر من ایقاعها فی الوقت الّذی نذره فارغا ذمّته عمّا تجب علیه من الفوائت فالوجه فیه واضح من ممانعه فعلیّه الأمر بها عن النافله الّتی فرض مزاحمتها لها.

و لکن لا یخفی أنّ ذلک لا یمنع من صحّه النذر بعد فرض قابلیّه الموضوع الّذی عرفت أنّها مفروض المقام،و قد عرفت أنّ المقام یشبه باب التزاحم،بل هو من شؤونه،و قواعد الصناعه لا تأبی من صحّه نذر المهمّ حتّی مع مزاحمه الأهمّ،فیحصل الوفاء به فی صوره ترک الأهمّ،و الحنث فی صوره ترکهما معا،بل لا یبعد وجوبه مطلقا لو فرض صیرورته بالنذر أهمّ من کلا المتزاحمین،و التخییر بینهما مع فرض التساوی،و لا یبعد فی الصورتین إمکان نذر الّذی فرض أنّه الأهمّ مطلقا،فیعود فیه الکلام.

و بالجمله،لا مانع عن نذر کلّ عباده فی وقت کلّ عباده إلاّ أن یثبت عدم قابلیّه الموضوع-کنذر الصوم فی شهر رمضان-أو یمنع منه مانع آخر،و کذلک غیر النذر،إلاّ أن یدّعی لزوم الأمر الفعلی فی النذر،و هو ممنوع.

و تحقیق المقام یحتاج إلی تأمّل تامّ،و تتبع مظانّه من کلمات الأصحاب،و ما ذکرناه أنموذج کاف فی ما قصدنا بیانه هنا،و اللّه العالم.

ص :۴۸۱

ثمّ إنّه لا فرق بين النذر فى ما عرفت و بين سائر الأسباب الموجبه للنوافل،كالعهد و اليمين،و أمر السيّد و الوالد،لاشتراط الجميع بعدم الحرمه.

و لا يخفى أنّ الإشكال يختصّ بما هو تطوّع بالذات،فلا إشكال فى الواجبات،و إن كان وجوبها بالعارض كالإجاره و نحوها،و فى مثل الصلاه المعاده لمن اشتغلت ذمّته بالفوائت، و القضاء عن الميّت إذا لم يكن واجبا على القاضى و جهان لعلّ أقواهما الجواز.

و لا ـ إشكال فى جواز الرواتب اليوميّه فى أوقات الفرائض أداء،و فى جوازها قضاء،أو عدمها مطلقا،أو التفصيل بين المماثله و غيرها-فيجوز قضاء نافله الظهر الفائته فى وقت نافله الظهر،دون نافله الصبح مثلا-أو التفصيل بين الوقت المشترك بينهما و بين غيره وجوه.

المبحث الثالث:فى الأحكام

(إذا حصل للمكلّف)بعد دخول الوقت(أحد الأعذار المانعه من)أصل(التكليف بالصلاه كالجنون و الحيض و الإغماء،دون المانعه من تنجز التكليف كالنسيان و نحوه و قد مضى من الوقت مقدار فعل تمام)أقلّ أفراد(صلاه المختار له)من غير جهه ضيق الوقت،لا المضطرّ إن كان مختارا(بحسب حاله فى ذلك الوقت من الحضر و السفر)و منه مواضع التخيير فى وجه(و غيرهما)ممّا يختلف به مقدار زمان الصلاه(وجب عليه) إيقاع الصلاه فى ذلك المقدار،و لم يجز له التأخير إن علم بطروّ العذر بعده،بل و لو ظنّ فى وجه،و إن لم يعلم أو علم و لم يفعل فعليه(القضاء)إن استمرّ عدم العذر فى جميع ذلك المقدار بلا خلاف و لا إشكال.

و الوجه فيه واضح كالمراد من العباره،و مع ذلك تكلّف بعض العلماء فى تفسيرها، و صنع بها ما يوجب زقّه الناظر لحالها حيث جعل لفظ المختار صفه للصلاه،و زعم أنّ معنى العباره الصلاه الّتى اختارها الشارع له،و حكم عليها بالغلط فى موصعين:أحدهما:ترك إدخال اللام على الصلاه الموصوفه،و ثانيهما:ترك التاء فى الصفه.

و اعتذر عمّا صنعه بعذرين غير موجّهين:أحدهما:عدم الدليل على التقييد بصلاه المختار

-و ستعرف ما فيه-و ثانيهما:أنّه مخالف لما في الجواهر.و لا يخفى ما فيه على من راجعه،و كان الأولى ملاحظه عبارته في باب الحيض من هذا الكتاب الّتي هي صريحه في ما فسّرناها به (۱).

و ما أوقع هذا الشارح في ما وقع فيه إلاّ لفظ«له»بعد لفظ«المختار»الّذي أوجب سماجه العباره،و تعقيدها من غير احتياج إليها،و لو تركه كما فعله في باب القضاء من هذا الكتاب لكان أحسن.

و بالجمله،مختار الماتن أنّه يجب القضاء على من مضى له من أوّل الوقت مقدار يصحّ أن يؤمر فيه بالصلاه الّتي كانت واجبه عليه لو لا ضيق الوقت بأن يسع فعل تمام تلك الصلاه مع تحصيل مقدّماتها الغير الحاصله.

(و إلاّ لم يجب عليه)مطلقا(على الأصحّ من غير فرق)بين الأجزاء و الشرائط،و لا في الأجزاء(بين التمكّن من)الشطر(الأكثر)من الصلاه كالركعتين من المغرب(و عدمه) كما نقل عن المرتضى و غيره (۲).

و مستنده روايه أبي الورد (۳)،و هي غير نقيّه السند،و غير واضحه الدلاله،محتمله لوجوه كثيره،و هي مع ذلك مختصّه بالحيض فلا تعمّ سائر الأعذار،و خلاف السيّد أيضا محتمل للاختصاص بالحيض أيضا كما قيل.

(و)لا في الشرائط(بين التمكّن من الطهاره خاصّه دون باقي الشرائط و عدمه) على الأصحّ أيضا،و في قباله قولان متقابلان:

۱- (۱)) قال في الفصل الثامن(أحكام الحايض):لو حاضت بعد أن مضى من الوقت مقدار أقلّ أفراد ما عليها من الصلاه من الإتمام و القصر و لو في موضع التخيير،و السرعه و البطؤ،و الصحّه و المرض و نحو ذلك،و مقدار ما هي مكلّفه به من الشرائط من وضوء أو غسل أو تيمّم و غير ذلك من باقي الشرائط و لم تكن قد حصلت وجب عليها القضاء.

۲- (۲)) مدارك الاحكام ۳:۹۱ قال:و حكى عن ظاهر المرتضى و ابن بابويه و ابن الجنيد اعتبار خلوّ أوّل الوقت من العذر بمقدار أكثر الصلاه.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۲:۳۶۰ الباب(۴۸)من أبواب الحيض ح ۳.

الأوّل:للفاضل فی النهایه-علی ما نقل-و هو کفایه مضیّ مقدار الصلاه دون الطهاره لإمکان تقدیمها علی الوقت إلّا للمستحاضه و المتیمّم (۱).

و الماتن فی کتابه نفی الریب عن ضعفه معلّلا بأنّ الطهاره لکلّ صلاه موقّته بوقتها،و لا یعارضه إمکان کونه قد تطهّر لغیرها (۲).

قلت:مثل هذا لا یکاد یخفی علی مثل الفاضل قدّس سرّه،و الظاهر أنّ نظره إلی کفایه ذلک فی صدق الفوت الّذی هو موضوع القضاء،و هو لا یتوقّف علی وجوب الأداء،و إنّما یتوقّف علی إمکانه،و هو حاصل بما ذکره،و هو قویّ جدّا کما ستعرف.

و علی هذا فإیراد الماتن بمعزل عن کلامه،نعم لا خصوصیّه للطهاره فی ذلک،بل الساتر و نحوه کذلک،فلعلّه ذکر الطهاره من باب المثال،و لا یحضرنی کلامه.

و ظاهر کلام الشیخ قدّس سرّه نسبه ذلک إلیه فی جمیع الشرائط،و علی هذا فلا تقابل بین هذا القول و القول الثانی و هو اعتبار الطهاره خاصّه دون غیرها من الشرائط الّتی تسقط حال الضروره،ذهب إلیه الفاضل الإصفهانی فی المناهج السویّه (۳)،و لعلّه ظاهر من اقتصر علی ذکر الطهاره بین الشروط کالفاضلین و غیرهما.

و الوجه فیه ما فی الکتاب المذکور و فی کتاب الطهاره للشیخ،و ملخّصه:

إنّ المفروض اختصاص تلک الشرائط بصوره التمکّن،و سقوطها للعذر الّذی من أفراده ضیق الوقت،و لهذا تجب الصلاه بدونها علی من ارتفع عنه العذر آخر الوقت و لا یتمکّن من الساتر و نحوه،و کذلک من علم أوّل الوقت بطروّ المانع له بعد زمان لا یسع إلاّ نفس الصلاه و الشرائط المطلقه،فإذا أخّرها و الحال هذه أثم و علیه القضاء، و لا فرق بین ما لو علم بذلک أو فاجاه المانع غفله،بل مفاجاته کاشفه عن کونه مأمورا

۱- (۱)) نهایه الإحکام ۱:۳۱۷.

۲- (۲)) جواهر الکلام ۳:۲۱۰.

۳- (۳)) «المناهج السویّه فی شرح الروضه البهیّه فی شرح اللمعه الدمشقیّه»للفاضل الهندی المولی بهاء الدین محمّد بن تاج الدین حسن بن محمّد الإصفهانی خرج منه شرح کتاب الطهاره مزجا...و کتاب الصلاه فصلا...و الزکاه و الخمس و الصوم ختمه بالحج.الذریعه:۳۴۵/۲۲.

فی الواقع بالصلاه الخالیه عنها،فیجب القضاء کما فی سائر الموارد (۱)،انتهی.

و هذا الوجه قویّ جدّا،و لهذا قال الشیخ فی حاشیه المقام:«إنّ الأحوط القضاء مع کونه متطهّرا جامعا للشرائط عند الزوال و طروّ العذر بعد مضیّ مقدار الفعل الواجب فی حقّه، سواء کان صلاه المختار أو غیرها».

و قد خفی المراد من هذه الحاشیه علی جماعه حتّی أنّ بعض الأعلام زعم اتّحادها معنی مع عباره المتن اولی،و لهذا تعجّب من تعبیر الشیخ بالاحتیاط مع کونه القدر المتیقّن من وجوب القضاء،و قد نشأ الإشکال من حملهم الشرائط المذکوره فی کلامه علی شرائط الصلاه،و هذا خطاء،بل مراده منها شرائط التکلیف،و التقیید بکونه متطهّرا لما عرفت من خصوصیّه الطهاره بین الشرائط.

و فی العباره قصور کما لا یخفی،و کان الأولی أن یلحق بآخرها«أو مضیّ ذلک المقدار مع مقدار الطهاره الواجبه فی حقّه إن لم یکن متطهّرا»کما أنّه لو بدّل قوله«عند الزوال»بقوله «أوّل الوقت»لکان أحسن،و الأمر فیه سهل.

ثمّ إنّ الشیخ قدّس سرّه اختار ما ذکره الماتن،و أورد علی الوجه المذکور بوجهین:

أحدهما:أنّه لا نسلّم تنجّز التکلیف و حدوثه بمجرّد القدره علی الفعل الاضطراری،إنّما المسلّم کونها کافیه فی بقاء التکلیف.

و ثانیهما:أنّه لا یلزم من وجوب الفعل الخالی عن الشرائط الاختیاریّه علیه إذا علم بطروّ المانع وجوب قضاء الصلاه علیه لو ترکها،لأنّ الواجب مع فوت الفعل الاضطراری تدارک الفعل الاختیاری الّذی فات من غیر بدل،لا تدارک بدله الاضطراری الّذی أمر به فعلا،فإذا فرض استناد فوت الاختیاری إلی الحیض مع کون المفروض عدم وجوب تدارک ما فات لأجل الحیض فلا مقتض آخر للقضاء (۲)،انتهی.

و مراده ممّا ذکره فی الوجه الأوّل واضح،و إن کان فیه من المناقشه ما لا یخفی علی المتأمّل،و لهذا أمر بالتأمّل و لو تمّ هذا الوجه لزم أمران یصعب الالتزام بکلّ منهما:

۱- (۱) کتاب الطهاره:۲۴۱.

۲- (۲) کتاب الطهاره:۲۴۲.

الأوّل:عدم وجوب الأداء أيضا مع العلم بطروّ المانع بعده.

و ثانيهما:عدم وجوب الأداء لو فرض عدم التمكّن من تلك الشرائط فى جميع الوقت.

و أمّا المراد من الوجه الثانى فلا يخلو عن خفاء،و لعلّ توضيحه أنّ هناك صلاتين:

اختياريّه،و هى لا تقضى،لاستناد فوتها إلى الحيض،و اضطراريّه،و هى لا تقضى مطلقا حتّى فى سائر الموارد،مثلا من كانت فريضته صلاه اضطراريّه فلم يصلّها إلى أن خرج الوقت يجب عليه القضاء،و المقضيّه هى الاختياريّه الفائته.

و الفرق بين المقام و هذه الصوره هو ما عرفت من استناد الفوت فى المقام إلى الحيض الّذى دلّ الدليل على عدم وجوب قضاء ما فات بسببه،بخلاف تلك الصوره.

هذا،و فيه مجال للتأمّل،و من المستبعد جدّا وجوب الأداء و عدم وجوب القضاء،و قد أحسن الشيخ الأستاذ-دام ظلّه-حيث كتب على أوّل هذه الحاشيه:«بل الأقوى».

ثمّ إنّ هذه الاحتياط يجرى فى ما لم يكن المكلّف متطهّرا،و لم يسع الوقت إلاّ التيمّم و صلاه غير المختار،و قد نبّه الشيخ على ذلك فى حاشيته على المسأله الآتيه،و المقام أولى بذلك منه،لأنّه قد وردت فى المسأله الآتيه روايات يمكن أن يستفاد منها عدم وجوب القضاء إذا تمكّنت الحائض من الصلاه مع التيمّم آخر الوقت و لم تفعل،بخلاف المقام،و لهذا فصلّ بينهما فى المناهج السويّه فقال:

«ينبغى أن لا يشترط إلاّ اتّساع الوقت للصلاه و التيمم،إلاّ أنّ النص عارض ذلك بالنسبه إلى آخر الوقت،و هى روايه عبيد بن زراره،و روايه الحلبى الآتيتين،و أمّا أوّل الوقت فلم يرد فيه ما يدلّ على ذلك،بل عموم الأخبار الآمره بقضاء ما أدرك وقتها يقتضى القضاء و لو لم تدرك مقدار الطهاره المائيه»،انتهى.

و لعلّ الشيخ اكتفى بما ذكره فى الحاشيه الآتيه لمكان هذه الأولويّه،فتأمّل.

ثمّ إنّ كلامه قدّس سرّه فى كتاب الطهاره و كلام صاحب المناهج مقصوران على بيان حال الشروط،و لا خصوصيّه لها،فيجرى الكلام فى الأجزاء الّتى تسقط للعذر كالسوره و نحوها،و إطلاق عباره الحاشيه تشملها أيضا.

هذا،و البحث عن الروايات الوارده فى خصوص الحيض يطلب من محلّه من هذا

الشرح و ما بقى من الكلام فى هذه المسأله يأتى-إن شاء اللّه-فى باب قضاء الصلاه عند تعرّض الماتن لها،لأنّ هذه المسأله أنسب بذلك الباب من باب المواقيت،و الّذى كان يناسب هذا الباب بيان حال الأداء،و قد تركه الماتن و كرّر حال القضاء فى مواضع ثلاثه من هذا الكتاب،و التكلّم على حاشيه الشيخ قدّس سرّه ألجأنا إلى التعرّض لذلك،و إلاّ فالمناسب ما عرفت.

هذا،و الحال فى ارتفاع العذر فى أثناء الوقت كالحال فى ارتفاعه فى أوّله.

(و لو ارتفع العذر)آخر الوقت(و قد أدرك مقدار ركعه كذلك)أى بحسب حاله تامّه الأجزاء و الشرائط(وجب)فعل الصلاه-لأنّ من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت كلّه-على المشهور،بل نقل عليه الاجماع.

و المستند فيه ما روى عن الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال:«من أدرك من الغداه ركعه قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداه تامّه» (1).

و موثّق عمّار:«فإن صلّى ركعه من الغداه ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاه و قد جازت صلاته،و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّى ركعه فليقطع الصلاه و لا يصلّ حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها» (2).

و ما روى عن النبى صلّى اللّه عليه و اله من أنّ«من أدرك ركعه[من الصلاه]فقد أدرك الصلاه».

قلت:الروايه الأخيره ليست من طريق أصحابنا-كما اعترف به الفاضل (3)و غيره-نعم تكرّر نقلها فى كتب العامّه،و قد رواها مسلم و البخارى بعدّه طرق جميعها عن أبى هريره عنه صلّى اللّه عليه و اله (4).

و دلالتها على المطلوب غير ظاهره،إذ من المحتمل قريبا أن يكون المراد درك الجماعه بدرك ركعه مع الإمام،و فى بعض طرقها التصريح بذلك مثل ما رواه مسلم بأسناده عن

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۲۱۷ الباب(۳۰)من أبواب المواقيت ح ۲.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۴:۲۱۷ الباب(۳۰)من أبواب المواقيت ح ۳.

۳- (۳)) منتهى المطلب ۴:۱۰۸.

۴- (۴)) صحيح مسلم ۳:۱۰۴ و صحيح البخارى ۱:۲۴۰.

أبی سلمه بن عبد الرحمن،عن أبی هریره:أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و اله قال:«من أدرک رکعه مع الإمام فقد أدرک الصلاه» (۱).

و ما نقل عن الشیخ من أنّه-بعد نقل هذه الروایه فی بعض کتبه-قال:«و قد روی مثلها عن أئمّتنا علیه السّلام» (۲)فالظاهر،بل المعلوم أنّه یرید بذلک الروایتین السابقتین،و هما مختصّتان بصلاه الصبح،فإثبات الحکم فی جمیع الصلوات کما تری.

و الحال فی هذه المسأله کالحال فی سائر المسائل المشهوره الّتی لا یتمّ الدلیل علیها إلاّ بالشهره و الجبر بها.

بل الحکم فی صلاه الغداه لا یخلو أیضا عن تأمّل،إذ الروایه الاولی و إن کانت دلالتها لا بأس بها لکن سندها ضعیف جدّا،و الثانیه و إن کان رواها سعد بن عبد اللّه مسلسلا بثقات الفطحیّه و لکنّ لا تدلّ إلاّ علی جواز الصلاه و صحّتها فقط،من غیر تعرّض لکونها فی الوقت أو فی غیره،و الظاهر من ذیلها کونها مسوقه لبیان حکم الصلاه من حیث وقوع بعضها فی الوقت المکروه،و التفصیل بین الرکعه و ما دونها فی القطع و عدمه لأجل ذلک، فهی أجنبیّه عن المقام،بل لا تدلّ علی جواز الصلاه إذا علم بوقوع ما زاد علی الرکعه بعد طلوع الشمس،فضلا عن وجوبها الّذی هو المدّعی.

ثمّ إنّ ما تضمّنته هذه الروایات علی ما فهموا منها یمکن أن یکون بتصرّف الشارع فی الوقت،و جعله أوسع من الوقت الأصلی بمقدار یسع الباقی،و یمکن أن یکون باکتفائه بوقوع مقدار رکعه فی الوقت عن وقوع الجمیع فیه.

و سمت من السیّد العلاّمه الإمام محمّد الباقر حجّه الإسلام (۳)تقریبا حسنا للوجه الثانی،

۱- (۱)) صحیح مسلم ۳:۱۰۴.
۲- (۲)) قال فی الخلاف:لما روی عن النبی صلّی اللّه علیه و اله أنّه قال:من أدرک رکعه من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک رکعه من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر.و کذلک روی عن أئمتنا.الخلاف ۱:۲۷۲-۲۷۱.
۳- (۳)) هو السیّد محمّد باقر المعروف بالحجّه ابن أبی القاسم بن الآغا حسن بن السیّد المجاهد الطباطبائی الحائری عالم فقیه و متکلّم بارع و أدیب کامل.ولد فی النجف الأشرف ۸ شعبان(۱۲۷۳)و أخذ العلم عن الفطاحل و الحجج کوالده السیّد أبی القاسم و الفاضل الأردکانی و المیرزا حبیب اللّه الرشتی و غیرهم و انتهت إلیه الریاسه فی

و هو أنّ المقام أحد أفراد قاعده الميسور و لكن لمّا كان المقدار الميسور الّذى يكتفى به عن الكلّ مختلفا باختلاف الأشياء،و ما يعرف المكلّفون جهات صلاحه يمكنهم معرفه الميسور منه دون ما ليس كذلك،و لمّا كانت الصلاه من قبيل الثانى بيّن الشارع بهذه الأخبار مقدار الميسور منها،و أنّ الركعه الواحده الواقعه فى الوقت تقوم بشطر صالح من مصالح الوقت، انتهى.

(و)من الظاهر أنّه على الوجه الأوّل(يكون مؤدّيا)لجميع الصلاه(لا قاضيا و لا ملفّقا)،و على الثانى يمكن القول بكلّ من الأداء و التلفيق،بل القول بأنّ الباقى ليس بأداء و لا بقضاء،و التقريب فى الأوّلين لا يخفى على المتأمّل،و فى الثالث أنّ الأداء و القضاء من قبيل تقابل العدم و الملكه،فلا يتحقق إلاّ فى الموقّتات،و بعد رفع الشرطيّه فى باقى الركعات لا يكون أداء و لا قضاء.

و أمّا القول بكونه قضاء فلا يمكن تخريجه على أحد الوجهين المتقدّمين،بل لا وجه له إلاّ عدم العمل بهذه الأخبار،كما هو مقتضى دليله المنقول عنه،و هو أنّ خروج البعض يستلزم خروج الكلّ،فدعوى الإجماع على هذا الحكم حتّى من السيّد لا يتمّ أبدا.

و دعوى الماتن فى كتابه القطع بعدم جريان جميع أحكام القضاء عليه عدا النيّه عنده (1)إن تمّت فلا ينافى كونه قضاء،إذ من الممكن إيجاب القضاء فورا،و لزوم تقديمه على سائر الفوائت،و نحو ذلك.

و من المحتمل القريب جدّا أن يكون الوجه فى كلام السيّد عدم اعتداده بالأخبار العامّه

١- (٣)) كربلا كأعلام أسرته فكان هناك مرجعا للقضاء و التدريس و الفتيا و غيرها و كان دائم المذاكره،دقيق النظر،خصيب الفكر،مشتغلا بالعلم دائما،مكبّا على التدريس و التصنيف و التأليف.له...«الشهاب الثاقب»أو «السهم الثاقب»فى ردّ ابن الآلوسى،مطبوع متداول و أراجيز و منظومات كثيره منها«مصباح الظلام فى اصول الدين و علم الكلام»و هى منظومه بديعه حوت بيان اصول الدين و المذهب على طريقه الإماميّه بالبراهين الساطعه و الأدلّه القاطعه و أشار فيها إلى بطلان سائر المذاهب و فسادها و ختمها بالنصائح و الأخلاق.طبعت فى مطبعه العرفان بصيدا(١٣٥٧)...توفّى فى كربلا فى الأحد(١١)رجب(١٣٣١).نقباء البشر ١٩٤:١-١٩٣. (١)) جواهر الكلام ٧:٢٥٨.

العاميّه،و كذلك الخبر الأوّل،لضعفه،و فهمه من موثق عمّار المعنى الّذى سبقت إليه الإشاره،مع قطع النظر عمّا ذكرناه أخيرا من عدم دلالته أيضا على وجوب إيقاع الصلاه فيه،بل غايه ما دلّ عليه أنّه لو دخل فى الصلاه و لو جاهلا بضيق الوقت ثمّ صادف طلوع الشمس فى الأثناء يلزمه القطع قبل إتمام الركعه،بخلاف ما بعده.

ثمّ إنّ المتيقّن من هذه الأخبار كونها فى مقام الاكتفاء بالركعه الواحده فى مقام الإمتثال من المكلّف بالصلاه،لا كونها فى مقام جعل التكليف لمن لم يكن مكلّفا به،فيشكل إثبات وجوب الصلاه بها على الغلام الّذى يبلغ قبل آخر الوقت بمقدار ركعه واحده،و الحائض الّتى تطهّر كذلك،إذ الأمر الاولى بالصلاه لا يشملهما قطعا،لقبح التكليف بفعل لا يسعه الوقت.

و هذه الأخبار لا ظهور لها إلاّ فى الاكتفاء بالركعه الواحده عن المكلّف بالصلاه فى الوقت،و لا يظهر منها جعل حكم ابتدائىّ،بل هى ناظره إلى الوقت الأصلىّ،و بيان حكم من أدرك ركعه من وقته الّذى وجب عليه إيقاع الفعل فيه،لا من أدرك شيئا من وقت تكليف غيره.

و جعل الحكم على نحو يشمل الأمرين معا و إن كان ممكنا لكن إثباته بهذه الأخبار لا يخلو عن تأمّل.

و لأحد أعلام العصر (۱)-أدام اللّه ظلّه و بقائه،و رزقنا التشرّف بلقائه-حاشيه فى مبحث صلاه الآيات على قول الماتن:«و يدرك وقت الفرض بإدراك ركعه»لعلّ الوجه فيها ما ذكرناه،و هى قوله:«إن كان ذلك بعد استقرار الوجوب بإدراك تمام الصلاه فى الوقت مع تحقّق سائر شرائط الوجوب».

و إن كان الوجه فيه ما ذكرناه فكان من اللازم بيانه هنا و فى مبحث الحيض،و الّتى رأينا من النسخ المزيّنه بغوالى لئالى حواشيه خاليه عن ذلك فى المقامين،و الفرق بين المقام و صلاه الآيات لا يحضرنى الآن وجه له،و لعلّنا نعيد الكلام عليها فى محلّه إن شاء اللّه تعالى.

۱- (۱) الظاهر أنّه العلاّمه الفقيه الميرزا محمّد تقى الشيرازى رحمه اللّه.

بقی فی المقام شیء،و هو أنّ الظاهر منهم المصرّح فی کلام بعضهم عدم جواز تأخیر الصلاه اختیارا إلی بقاء مقدار الرکعه،و الوجه فیه لا یخلو عن خفاء،و لعلّهم استفادوا ذلک من التعبیر بالادراک و نحو ذلک،فلا بدّ من التأمّل و المراجعه.

هذا تمام الکلام فی وجوب أداء الصلاه إن أدرک رکعه،و یجب القضاء بعدم الأداء فیه(و إلاّ)[أی إن لا]یمکن الأداء لعدم سعه الوقت لا أصلا و لا تنزیلا(لم یجب)القضاء(علی الأقوی).

و قد نفی عن ذلک الریب فی کتابه من غیر أن یبیّن له وجها إلاّ مفهوم«من أدرک» (۱)الّذی هو بعید عن عدم القضاء بمراحل.

و قد ذکر فی مبحث الحیض أنّ الأحوط لها قضاء الصبح إذا طهرت قبل طلوع الشمس مطلقا (۲).

و مال المحقّق فی المعتبر إلی وجوب الصلاه علی الحائض بمجرّد تمکّنها من الطهاره و الشروع فیها،لظواهر عدّه من الأخبار المذکوره مع الکلام علیها فی مبحث الحیض.

و مع قطع النظر عن جمیع ذلک یشکل عدم القضاء بما ستعرف فی بابه من أنّ موضوعه الفوت الّذی یصدق مع عدم التمکّن من الفعل أصلا،فضلا عن التمکّن من بعضه،و لا یتخلّص من هذا الإشکال إلاّ أن یتمّ ما تقدّم نقله عن الشیخ قدّس سرّه من أنّ الفوت فی المقام و أمثاله مستند إلی الأعذار الّتی دلّ الدلیل علی عدم القضاء إذا کان الفوت مستندا إلیها.

و قد ورد فی الحائض الّتی تطهر آخر الوقت ما یستفاد منه عدم وجوب القضاء علیها إن لم یسع الوقت للطهاره و الصلاه (۳)و فیه کلام مذکور فی محلّه،و علی تقدیر تمامیّته فالتعدّی من الحیض الّذی هو مورد النص إلی غیره لا یخلو عن إشکال،و تحقیق المقام محلّه مبحث القضاء و اللّه أعلم.

۱- ((۱)) جواهر الکلام ۳:۲۱۵.

۲- ((۲)) جواهر الکلام ۳:۲۱۶.

۳- ((۳)) وسائل الشیعه ۲:۳۶۱ الباب الباب(۴۹)من أبواب الحیض ح ۱.

(من غير فرق بين الفرائض)الصبح و غيره-كما عن النهايه- (۱)(و لا- بين الطهاره و غيرها من الشرائط)كما تقدّم فی المسأله السابقه،سوی أنّ ما تقدّم عن الفاضل من عدم الاعتداد بمقدار الطهاره لا یجری هنا،لعدم تمكّن سبقها هنا كما لا یخفی.

و للشیخ قدّس سرّه حاشیه هی قوله:«لو أدرك الطهاره دون سائر الشرائط بل الطهاره الترابیه فلا ینبغی ترك الاحتیاط».و قد تقدّم الوجه فیها و أنّ المسأله السابقه أولی بالاحتیاط فی الطهاره الترابیه.

(و المراد بالركعه فی كلّ مقام علّق الحكم علیها القیام المشتمل علی القراءه و الركوع و السجود كمّلا،فتنتهی حینئذ برفع الرأس من السجده الأخیره علی الأصحّ)و الكلام علی هذه المسأله و بیان الأقوال فیها یأتی-إن شاء اللّه-فی مبحث أحكام الخلل.

و للشیخ قدّس سرّه حاشیه فی المقام،و هی قوله:«الاكتفاء هنا باتمام الذكر فی السجده الأخیره لا یخلو عن قوّه».

و فیها نتكته لطیفه،و هی أنّه قدّس سرّه جعل الاكتفاء بما ذكره هو الأقوی فی هذه المسأله خاصّه دون سائر الموارد،و لهذا ذكر فی مسأله إحراز الاولیین ما یرجع إلی الاحتیاط بالجمع بین هذا القول و غیره.

و الوجه فی الفرق أنّ الحكم فی المقام معلّق علی التمكّن من مقدار الركعه،و هو حاصل بالتمكّن من أقلّ أفراده الّذی یحصل باتمام الذكر و إن قلنا بأنّ الركعه باقیه ما لم یتحقّق رفع الرأس عنها،و الحكم هناك معلّق علی تمامیّتها،و لم یظهر عنده أنّ تمامیّه الركعه هل تكون بتمام الذكر أو بغیره.

فمثال المقام ما لو قیل:«یجب المشی مثلا لمن تمكّن منه»و لا إشكال فی وجوبه بالتمكّن من أقلّ أفراده.

و مثال غیره ما لو قیل:«یحرم الكلام عند المشی»و لا إشكال فی بقاء الحرمه ما بقی الفرد و لم یتمّ بقطع المشی،طال الفرد أو قصر.

۱- (۱)) قال فی النهایه:و یلزمها قضاء الفجر إذا طهرت قبل طلوع الشمس علی كلّ حال:النهایه و نكتها ۱:۲۳۹.

و بهذا يظهر ما فی کلام الماتن من تعميمه ما ذکره إلی کلّ مورد علّق الحکم فيه علی تمام الرکعه.

و لا يجوز الصلاه قبل الوقت مطلقا عند أصحابنا أجمع،و عند جمهور العامّه(و)لا الدخول فيها مع الشکّ فيه،بل(يعتبر العلم لغير ذوی الأعذار)الّذين لا يمکنهم العلم (بالوقت)بغير التأخير(فی الدخول بالصلاه)لا يعلم فيه مخالف-کما فی المدارک- (۱)و ربّما استظهر من الشيخين فی المقنعه و النهايه الخلاف (۲)،و کلامهما غير صريح،بل و لا ظاهر فی ذلک.

نعم،ذهب إلی کفايه الظنّ لهم صاحب الحدائق (۳)و استدلّ علی ذلک بعد روايه ابن رياح الآتيه بعدّه أخبار وارده فی الأذان،أکثرها بمعزل عن حجّيّه الأذان مطلقا،بل هی وارده لبيان امور اخر غير ناظره إلی حجّيته،و إن لم يحصل منه العلم کما لا يخفی علی من راجعها،و أحسنها روايه القسری،قال:قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام:أخاف أن اصلّی الجمعه قبل أن تزول الشمس قال:«إنّما ذلک علی المؤذّنين» (۴).

و هی علی تقدير ظهورها مختصّه بالجمعه.

و علی تقدير تسليم دلاله الجميع لا يثبت بها إلاّ حجّيّه الأذان خاصّه،فيکون حاله حال سائر الإمارات الشرعيّه کالبيّنه و نحوها،فکيف جاز له التعدّی إلی مطلق الظنّ و لو حصل بسبب آخر؟

علی أنّها معارضه بما هو أصرح منها کخبر علی بن جعفر،عن أخيه عليه السّلام:الرجل يسمع الأذان فيصلّی الفجر و لا يدری أطلع الفجر أم لا؟غير أنّه يظنّ لمکان الأذان أنّه طلع فقال:

«لا يجزيه حتّی يعلم أنّه طلع» (۵).إلی غير ذلک.

(و الأقوی الاکتفاء بالبيّنه)کسائر الموارد(بل و خبر العدل)الواحد،بل الثقه و إن لم

۱- (۱)) مدارک الاحکام ۳:۹۷.

۲- (۲)) الحدائق الناظره ۶:۲۹۵.

۳- (۳)) راجع:الحدائق الناظره ۶:۲۹۶.

۴- (۴)) وسائل الشيعه ۵:۳۷۹ ح ۳.

۵- (۵)) وسائل الشيعه ۴:۲۸۰ الباب(۵۸)من أبواب المواقيت ح ۴.

یکن عدلا کما کان یقوله بعض مشایخنا(لکن الأحوط خلافهما).

أمّا الأخیر فالاحتیاط فیه حسن،بل الأقوی عدم الاکتفاء به کما فی حاشیه الشیخ قدّس سرّه و محلّ التفصیل فی ذلک کتاب الطهاره.

و أمّا البیّنه فلا أدری ما الّذی دعاه إلی الاحتیاط فیها بعد استقرار رأیه علی حجّیّتها فی سائر الموضوعات،و عدم اقتصاره علی موارد النصّ فیها،و لا أعرف خصوصیّه فی الوقت توجب الفرق بینه و بین غیره،إلاّ أن یقال:إنّه لیس من الامور المحسوسه،فلا تکون الشهاده به حسّیّه،و فیه ما لا یخفی.

و للسیّد الخال الأستاذ (۱)-دام ظلّه-حاشیه علی حاشیه الشیخ و هی قوله:«و الأحوط فی العدلین».و فیها-مضافا إلی ما عرفت-أنّ الاحتیاط فیها مذکور فی المتن،و تکرار ما فی المتن خلاف عادتهم فی الحواشی.

هذا،و فی العناوین نسب عدم حجّیّه البیّنه فی الوقت إلی شاذّ من الأصحاب (۲)،و لکن لم یبیّن المخالف،و لا ذکر وجها لکلامه،و لعلّه فهم من الأخبار الناهیه عن الصلاه قبل العلم بالوقت و الآمر بها بعد العلم أنّ العلم مأخوذ فیها علی جهه الموضوعیّه،فلیراجع.

(و لا یکفی الأذان و إن کان من عدل عارف)لما عرفت من حال الأخبار الّتی استدلّ بها علی حجّیّته،و معارضتها بما هو أقوی منها و أصرح.

و لا أدری ما الّذی أعجب السیّد الأستاذ-دام ظلّه-منها حتّی کتب فی الحاشیه:«إنّ الاکتفاء بأذان العدل العارف لا یخلو عن قوّه»علی أنّ تلک الأخبار خالیه عن القیدین الّذین ذکرهما،إلاّ أن یستفاد الأوّل من قوله علیه السّلام:«صلّ الجمعه بأذان هؤلاء،فإنّهم أشدّ [شیء]مواظبه علی الوقت» (۳)و نحوه،و یراد بالثانی الثقه فی مذهبه.

ثمّ إنّ لازم من قال بحجّیّه الأذان القول بکفایه إخبار من یکتفی بأذانه،إذ الأذان إنّما

۱- (۱)) هو العلاّمه الفقیه آیه اللّه السیّد اسماعیل الصدر رحمه اللّه.

۲- (۲)) العناوین ۲:۶۵۰.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۵:۳۷۸ الباب(۳)من أبواب الأذان و الإقامه ح ۱.

يعتبر لكشفه عن اعتقاد المؤذّن بدخول الوقت،و إخباره بذلك أقوى فى الدلاله قطعا،و من المستعبد جدّا أن لا يعتمد على إخباره و لو تكرّر منه البيان،و حلف عليه بالغموس من الإيمان،و يعتمد عليه بمجرّد تلفّظه بالأذان.

و على هذا يمكن الفرق بين المقام و سائر الموارد بالقول باعتبار خبر العدل الواحد فيه دون غيرها،و هذا هو الوجه فى ما يظهر من السيّد الأستاذ من اعتباره هنا،لعدم إمضائه الحاشيه المتقدّمه للشيخ قدّس سرّه دون سائر الموارد،كثبوت الطهاره و النجاسه به.

و من هنا يتوجّه مؤاخذه على الماتن حيث قوّى اعتبار إخبار العدل،و أطلق القول بعدم اعتبار الأذان و لو كان عادلا،مع أنّ لفظ الإخبار لا خصوصيّه له قطعا،و المعتبر اللفظ الكاشف عن اعتقاده،و الأذان كذلك.

و يتوجّه مثله على شيخنا الفقيه قدّس سرّه حيث إنّه يقول بحجّيّه قول العدل فى مطلق الموضوعات،و نبّه على ذلك فى حاشيه هنا،و أمضى ما فى المتن من عدم اعتبار الأذان طلقا،فليتأمّل.

و قد صرّح فى المصباح بحجّيّه الأذان إن كان من الثقه (1)،فكان عليه بيان ذلك فى الحاشيه.

ثمّ إنّه بناء على حجّيّه الأذان بأىّ وجه كان لا بدّ أن يقيّد بما علم كونه أذان إعلام،أمّا الإخبار فاختصاص مواردها بذلك ظاهر،و أمّا حجّيّه إخبار الثقه فظاهر أنّ مع عدم إحراز ذلك لا يعلم موضوع الإخبار،بل ينبغى على الثانى أن يقيّد بما إذا كان إخباره مستندا إلى الحسّ و ما يقرب منه،فلا اعتبار به حال الغيم و نحوه ممّا يعلم أنّ إخباره ليس مستندا إليه، إلاّ أن يقال باعتباره من باب الرجوع إلى أهل الخبره،فليتأمّل.

(و لا غيره من الأمارات.نعم،يكفى الظنّ من أينما حصل لذى العذر بعمى أو حبس أو نحوهما)من الأعذار الّتى تختصّ ببعض دون بعض(أو فى الغيم و نحوه)من الأعذار الّتى تعمّ أهل البلد الواحد مثلا.

۱- (۱)) مصباح الفقيه ۹:۳۷۰.

و ما ذكره هو المشهور بين الأصحاب،لروايه سماعه قال:سألته عن الصلاه باللّيل و النهار إذا لم يرى الشمس و القمر و لا النجوم؟قال:«اجتهد رأيك و تعمّد القبله[جهدك]» (۱).

قالوا:و هذا يشمل الاجتهاد فى الوقت و القبله معا.

و روايه أبى الصباح الكنانى قال:سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل صام ثمّ ظنّ أنّ الشمس قد غابت و فى السماء غيم فأفطر،ثمّ إنّ السحاب انجلى فإذا الشمس لم تغب؟قال:

«قد تمّ صومه و لا يقضيه» (۲).

قالوا:فإذا جاز التعويل على الظنّ فى الإفطار جاز التعويل عليه فى الصلاه،لعدم الفرق.

و طعن فى المدارك فى سندهما (۳).

قلت:و دلالتهما أولى بالطعن،كما لا يخفى على المتأمّل.

و صحيح زراره قال:قال أبو جعفر عليه السّلام:«وقت المغرب إذا غاب القرص،فإذا رأيته بعد ذلك و قد صلّيت أعدت الصلاه،و مضى صومك،و تكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئا» (۴).

و فى المدارك المناقشه فى دلالتها باحتمال أن يراد بمضىّ الصوم فساده (۵).

قلت:الاستدلال بهذه الروايه عجيب،إذ ليس فيها ذكر للظنّ أصلا،و لكنّ الإشكال عليه بما ذكر أعجب،إذ لا ريب أنّ هذه العباره و أمثالها من الكنايات المتعارفه عن الصحّه، كما فى سائر الموارد.

و أحسن منه دلاله صحيحته الآخر عنه عليه السّلام:ثمّ إنّه قال لرجل ظنّ أنّ الشمس قد

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴:۳۰۸ الباب(۶)من أبواب القبله ح ۲.

۲- ((۲)) وسائل الشيعه ۱۰:۱۲۳ الباب(۵۱)من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الامساك ح ۴.

۳- ((۳)) مدارك الاحكام ۳:۹۹.

۴- ((۴)) وسائل الشيعه ۴:۱۷۸ الباب(۱۶)من أبواب المواقيت ح ۱۷.

۵- ((۵)) مدارك الاحكام ۳:۹۹.

غابت فأفطر،ثمّ أبصر الشمس بعد ذلك،قال:«ليس عليه قضاء» (١).

و استدلّ على ذلك أيضا بما دلّ على الاعتماد على صياح الديك،بدعوى أنّه يحصل منه الظنّ،و قيّده بعضهم بما إذا عرف ذلك من عادته (٢)،أو لم يعرف منه خلافه.

و برواية طويلة مشتملة على صلاة الكاظم عليه السّلام بإخبار الغلام فى الحبس (٣)و نحو ذلك ممّا لا يحصل به الاطمئنان التامّ،و لذا قال الماتن:

(مع أنّ الأفضل و الأحوط التأخير حتّى يعلم)ما لم يؤدّ إلى خوف فوات الوقت.

ثمّ إنّ أكثر النصوص كما سمعت مختصّه بما إذا كانت علّه فى السماء،و ليس فيها ما يدلّ على الجواز إذا كان العذر من قبيل الحبس و نحوه،إلاّ الروايه الأخيره،و هى سندا و دلاله فى الغايه القصوى من الضعف،فالإحتياط فى الثانى أشدّ،بل عدم الجواز فيه لا يخلو عن قوّه.

نعم،لا بأس بإلحاق الموانع العامّه غير السماويّه بهما،كالدخان الّذى يعمّ جميع البلد،و نحوه كما فى شرح البغيه.

(و لو)قطع بدخول الوقت،أو ظنّ به-فى مورد يعتبر الظنّ-فصلّى،ثمّ(انكشف له الخطاء حتّى بان له سبق الصلاه تماما على الوقت استأنف)،و إن بان له تأخّره تماما عنه صحّ و يكون قضاء (٤)و لو نوى الأداء،بناء على عدم منافات ذلك للصحّه،و يبطل بناء على منافاته لها،و قد مرّ بيان ذلك سابقا.

(و إن كان قد انكشف له الخطأ و قد دخل عليه الوقت الّذى تصحّ فيه الصلاه المتلبّس بها و هو فى أثنائها و لو)كان فى حال(التسليم)بناء على كونه جزأ(لم يعد على الأقوى).

١- (١)) وسائل الشيعه ١٠:١٢٣ الباب(٥١)من أبواب ما يمسك عنه الصائم و وقت الامساك ح ٢.

٢- (٢)) جواهر الكلام ٧:٢۶٩.

٣- (٣)) وسائل الشيعه ۴:٢٨١ الباب(٥٩)من أبواب المواقيت ح ٢.

۴- (۴)) تأمّل،منه.

و الموصول الّذی فی کلامه لا ثمره فیه إلاّ توضیح واضح،و هو أن یکون الوقت الّذی دخل فی أثناء الصلاه یکون وقت تلک الصلاه لا صلاه اخری.نعم،أورثت تشویش العباره کما تری.

و ما ذکر هو المشهور بین الأصحاب خلافا للسیّد المرتضی،و ابن الجنید،و الفاضل فی المختلف فی أوّل کلامه (۱)،و تبعهم غیر واحد من المتأخّرین.

و استدلّ الماتن علی قول المشهور بقاعده الإجزاء المستفاده من الأمر بالعمل بالظنّ، خرج منها الصوره الاولی بالإجماع (۲).

و فیه ما لا یخفی علی أنّ الإجزاء لو قیل به أمر عقلی فکیف یقبل التخصیص کذا؟ فلیتأمّل.

و أعجب من ذلک استدلاله بأصاله البرائه لو فرض ظهور الحال بعد الفراغ (۳)،مع أنّ المقام من أظهر موارد قاعده الاشتغال،و مثل هذا لا ینبغی أن یخفی علی مثله.

و ینبغی أن یقال صونا لکلامه:إنّ التمسّک بالأصل مبنیّ علی الوجه الأوّل،فکأنّه یری أن الأمر بالصلاه قد حصل امتثاله بامتثال الأمر الظاهری،و الشکّ إنّما هو فی تجدّد أمر آخر،فالشبهه تکلیفیّه،و هذا و إن کان فاسدا و لکنّه لیس فی وضوح الفساد کالأوّل.

و بالجمله،لم نجد للمشهور ما یمکن الاستناد إلیه إلاّ خبر إسماعیل بن رباح عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:«إذا صلّیت و أنت تری أنّک فی وقت[و لم یدخل الوقت]و قد دخل الوقت و أنت فی الصلاه فقد أجزأت عنک» (۴).

و الحکم فی المسأله کما قال فی المعتبر یدور مدارها (۵)،و دلالتها ظاهره،و لکن تردّد

۱- (۱)) مختلف الشیعه ۲:۶۸.

۲- (۲)) جواهر الکلام ۷:۲۷۶.

۳- (۳)) جواهر الکلام ۷:۲۷۶.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۲۰۶ الباب(۲۵)من أبواب المواقیت ح ۱.

۵- (۵)) المعتبر:۴۳ و فیه:ما ذکره فی المبسوط أوجه بتقدیر تسلیم الروایه و ما ذکره المرتضی ارجح بتقدیر إطراحها.

الفاضل فی المختلف فی العمل بها لتردّده فی حال إسماعیل (1).

قلت:لکن رواها الشیخان کلّ بطریق صحیح عن ابن أبی عمیر (2)و هو ممّن أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصحّ عنه،و أنّه لا یروی إلاّ عن ثقه کما فی العدّه (3)،مضافا إلی أنّ إسماعیل هذا مذکور فی رجال الشیخ فی اصحاب الصادق علیه السّلام (4)،و کلّ من فیه منهم فهو من کتاب ابن عقده،و جمیع من ذکره منهم ثقاه،کما بیّن المقدّمتین الأخیرتین شیخنا العلاّمه المحدّث فی خاتمه مستدرک الوسائل بما لا مزید علیه (5)فلیراجع من شاء.

فالسند فی غایه القوّه،مضافا إلی وجودها فی الکتب الثلاثه،و عمل الأصحاب بها،و اعتناء ثقاه الروایه بروایتها،فلا بأس بالعمل بها،إن شاء اللّه.

(و)لا بدّ من العلم بدخول الوقت فی أثناء الصلاه،ف(الشکّ فی الدخول،بل و الظنّ به)لم یقم دلیل علی حجّیّته(کالعلم بالعدم فی وجوب الاستیناف)لعدم حصول العلم بالامتثال،و لکن یشکل ذلک فی ما لو حدث الشک بعد الفراغ،إذ لا مانع من إجراء قاعده الفراغ،فلیتأمّل.

و علی ما ذهب إلیه من حدیث الإجزاء فالأمر أوضح.

(و متعمّد التقدیم و لو جهل بالحکم)کما إذا لم یعلم کون الصلاه موقّته،فتعمّد إیقاعها قبل الوقت(یستأنف)الصلاه قاصرا کان أو مقصّرا(علی کلّ حال)وقع شیء منها فی الوقت أم لا؟

و لو علم توقیت الصلاه و لکن أخطأ فی الوقت کما لو قطع بأنّ وقت الفجر الصبح الأوّل فهل یجری فیه التفصیل السابق-فتصحّ لو وقع شیء منها فی الوقت أم لا؟-وجهان من شمول الروایه المتقدّمه،و انصرافها عن مثل هذه الصوره.

1- ((1)) مختلف الشیعه 2:69.

2- ((2)) وسائل الشیعه 4:206 الباب(25)من أبواب المواقیت ح 1.

3- ((3)) العدّه فی اصول الفقه 1:154.

4- ((4)) رجال الطوسی:167.

5- ((5)) مستدرک الوسائل،الخاتمه 1:61،الفائده الثامنه.

(و كـذلك الناسـى و الظانّ بـدخول الوقت مع عـدم اعتبار ظنّه)و علمه بعدم اعتباره يستأنف مطلقا(أمّا لو كان قاطعا فكالمعذور بظنّه فى التفصيل السابق).

و ذلـك لأنّ لفظ«نرى»فى الروايه السابقه إمّا يراد منه خصوص القطع،أو الراجـح الّـذى هو أعمّ منه و من الظنّ،و الحكم (۱)على الأوّلين واضـح،و كـذا على الثـالث،على أنّـه أضـعف الثلاثه،إذ من المعلـوم كـونه بيانـا لأخفى فردى الرجحـان فيشـمل القطع بالأولويّه،و من المسـتبعد جـدّا بطلان صـلاه من حصـل له القطع من إماره كالأذان،و صـحّه صـلاه من حصل له الظنّ من تلك الإماره بعينها.

و كذلك ما لو فرض حصول الظنّ لهما من إماره واحده،و عثر أحدهما على إمارات اخرى أوجب انضمامها إلى الاولى القطع،و الفرق بين الموارد تحكّم.

هذا،و لكن لو كان الدليل منحصرا فى الإجزاء الّذى ذكره لكان مقتضاه عدم الصحّه فى الفرض،لكونه من باب تخيّل الأمر.

و قـد تنبّه لـذلك فى كتابه و استشـكل فى الحكم لذلك،و جعل عدم الصـحّه مقتضـى القاعده،ثمّ فصّل بين المقام الّذى يمكن تحصـيل اليقين فيه بالمشاهـده و نحوهـا-فاعتمـد على قطعه الّـذى يجوّز غيره الخطاء-و بين غيره (۲)،و ذكر فى ذلـك كلاما لا ينطبق على القواعـد المقرّره فى هـذا الأعصـار،و يوهن الخطب احتمـاله قويّـا كفايه القطع مطلقا فى آخر كلامه (۳)كما فى هذا الكتاب.

(و لو دخـل فى الصـلاه غافلا عن المراعاه)أى ناسيا لمراعاه الوقت،كمن لم يخطر الوقت له بالبال حال الصـلاه(و لم يتفطّن إلى الفراغ،و قد صادف تمام فعله الوقت صحّت صلاته على الأقوى).

و الوجه فيه ظاهر بعد ظهور كون الوقت و غيره توصّليّا يكفى وجوده كيف ما أتّفق

۱- (۱)) تأمّل،منه.

۲- (۲)) جواهر الكلام ۷:۲۷۷.

۳- (۳)) جواهر الكلام ۷:۲۷۸.

كسائر الشرائط من الساتر و غيره،إذا لم يقم دليل على اعتبار أمر زائد على وجوده من شرط الالتفات إليه و نحوه.

و لكنّ المنقول عن الذكرى البطلان،نظرا إلى عدم تحقّق الدخول الشرعىّ فى الصلاه (۱)و لذا قال الماتن:(و الأحوط الإعاده)و لكنّه احتياط ضعيف جدّا،لضعف الدليل المذكور، بل للقول بصحّتها لو وقع بعضها فى الوقت وجه ليس بالبعيد،كما نقل عن أبى الصلاح (۲)و ابن البرّاج (۳)إلحاقا له بصوره الظنّ بدخول الوقت،و لكنّ الاقتصار على النصّ يقتضى البطلان.

(و كذلك الجاهل بالحكم)فى الحكم بصحّه صلاته مع احتياط الإعاده.

و قوله:(إذا كان بحيث تقع منه نيّه القربه)إن أراد به الجزم فى النيّه فلا- يتصوّر إلاّ- فى الجهل المنضمّ إلى الغفله عن الحكم أو الموضوع،و إن أراد به قصدها و لو احتمالا،و فعلها رجاء فذلك ممكن فى الجاهل مطلقا،فهذا القيد كأنّه مستدرك،فليلاحظ.

و المنسوب إلى المشهور بطلان صلاه الجاهل مطلقا،و لكنّ الظاهر من كلماتهم أنّ ذلك ليس لخصوصيّه فى الوقت،بل ذلك لحكمهم ببطلان عباده من لا يعرف أحكامها،فإطاله لكلام فى ذلك هنا-كما صنعه جماعه-ممّا لا ينبغى.

و الأقوى ما ذهب إليه المحقّق الأردبيلى (۴)و تبعه جماعه (۵)من صحّه عباده الجاهل مطلقا، كما ذكره الماتن.

(و لو تفطّن الغافل المزبور فى الأثناء)و تبيّن مصادفه أوّلها الوقت صحّت صلاته، و لو تبيّن له سبق الصلاه على الوقت و كان الالتفات بعد دخول الوقت بطلت،بناء على عدم إلحاقه بمعتقد الوقت،و على القول بإلحاقه به فلصحّه الصلاه وجه قوىّ.

و لو كان الالتفات قبل دخول الوقت و لكنّه علم بأنّه يدخل الوقت و هو فى الصلاه

۱- (۱)) ذكرى الشيعه ۲:۳۹۴.

۲- (۲)) الكافى فى الفقه:۱۳۸.

۳- (۳)) المهذّب ۱:۷۲.

۴- (۴)) مجمع الفائده و البرهان ۲:۵۴.

۵- (۵)) مدارك الأحكام ۳:۱۰۲.

فوجهان-بناء على إلحاقه بمعتقد الوقت-أقواهما البطلان،و أمّا بناء على عدم الإلحاق به فالبطلان واضح.

(و)إن(لم يتبيّن له الوقت استأنف)أمّا بناء على عدم إلحاقه بمعتقد الوقت-كما هو الأقوى-فواضح،و أمّا بناء عليه فلما تقدّم فى معتقد الوقت إذا التفت بعد الصلاه،ففى الأثناء بطريق أولى،لعدم جريان قاعده الإجزاء،و احتمال اختصاص الخبر بما لو كان التفطّن بعد الفراغ(و)لذا كان(الأحوط له إتمام ما فى يده)لاحتمال حرمه قطعها(ثمّ الإعاده).

و لكن هذا الاحتياط ضعيف جدّا،و مع ذلك كتب عليه بعض المحشّين:«إنّه الأقوى» على سماجه فى التعبير بالأقوى فى مورد الاحتياط بالجمع،و المناسب للمقام الأمر بعدم ترك الاحتياط و نحوه.

هذا،و قد كان من حقّ هذه الفروع أن ترتّب ترتيبا حسنا يسهل على الناظر ضبطها،و لكنّ الماتن ذكرها كما ترى،و التزامنا بالشرح أوجب متابعته،و لا يصعب على المتأمّل إن أراد ذلك و استخراج أحكام ما لم نذكره من الفروع ممّا ذكرناه.

(و يجب الترتيب بين الظهر و العصر)فلا يقدّم العصر على الظهر،و إن كان فى الوقت المشترك(و)بين(المغرب و العشاء)أيضا.

و المراد أنّه يشترط فى صحّه الاخريين تقدّم الاوليين عليهما،لا أنّه يشترط فى صحّه الاوليين تأخّر الاخريين عنهما،و قد سبق عن بعض مشايخنا توهّم ذلك،و هو بالمعنى الّذى ذكرناه شرط فيهما بالإجماع،بل الضروره.

(فمن تركه عمدا و لو جهلا بالحكم أعاد ما قدّمه)أمّا صوره العمد فواضحه،و كذلك صوره الجهل إذا لم يكن معذورا بجهله بناء على إجراء أحكام العامد عليه.

و أمّا المعذور ففى وجوب الإعاده عليه إشكال بل منع،و ذلك لعدم كونه من الخمس الّذى تعاد به الصلاه،على أنّ إجراء جميع أحكام العامد على الجاهل المقصّر لا يخلو عن منع،و تفصيل الكلام يطلب من محلّه.

ص:۵۰۲

(أمّا الساهى)أى الناسى-كما فى الخبر-(فلا يعيد)لعموم«لا تعاد»و لصحيح زراره:

«و إن كنت صلّيت العشاء الآخره و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب» (۱).

و فى صحيح صفوان (۲)و قد سأله عن رجل نسى الظهر حتّى غربت الشمس و قد كان صلّى العصر:«إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها،و إلاّ صلّى المغرب ثمّ صلاّها» (۳).

ثمّ إنّ القائلون بالإختصاص قيّدوا الحكم بما(إذا كان قد وقع فى الوقت المشترک)و إن كانت النصوص مطلقه،و لكنّهم اعتذروا عن ذلک بأنّ نسيان الاولى فى أوّل الوقت لمّا كان مستبعد جدّا أشكل حمل النصّ عليه.

و قد استدلّ القائلون بالاشتراک بإطلاق هذه الروايات،و الحقّ أنّ التقييد المذكور فى الروايات على القول الأوّل تكلّف،و الاستدلال بالإطلاق على القول الثانى ضعيف جدّا.

أمّا الأوّل فواضح،و أمّا الثانى فلأنّ النصوص غير ناظره إلى غير جهه الترتيب،و بيان صحّه الصلاه من تلک الجهه بعد فرض صحّه الصلاه من سائر الجهات،و ليس فيها تعرّض لوقت الاخريين أصلا،و لو أمكن التمسّک بالإطلاق لدلّت على صحّتها و لو وقعا قبل الوقت،و فساده واضح.

و بالجمله،إطلاق هذه النصوص لا تضرّ القائل بالاختصاص،و لا تفيد القائل بالاشتراک،و فى الأخبار المستفيضه الدالّه على الاشتراک غنى عنه،كما مرّ نقلها و بيانها.

ثمّ إنّ هذه النصوص مختصّه بصوره النسيان فلا تشتمل غيرها من الأعذار،و ظاهر جماعه الحكم بسقوط الترتيب بغير ذلک،مثل ما ذكروه فى من ظنّ ضيق الوقت إلاّ عن العصر،فصلاّها ثمّ بان له سعه الوقت،فإنّهم حكموا بصحّه العصر و نقل الماتن فى مسأله الإختصاص عن بعضهم عدم الإشكال فى صحّه العصر فلعلّهم فهموا من هذه الأخبار

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۲۹۱ الباب(۶۳)من أبواب المواقيت ح ۱.

۲- (۲)) كذا فى كتب الفقه و فى سنده فى الكتابين سهل بن زياد،يراجع،منه.

۳- (۳)) وسائل الشيعه ۴:۲۸۹ الباب(۶۲)من أبواب المواقيت ح ۷.

مطلق العذر فی تقدیم الثانیه علی الأوّل،أو تمسّکوا فی ذلک بحدیث«لا تعاد»بناء علی عدم إختصاصه أیضا بصوره النسیان،کما یأتی تفصیل الکلام فیه إن شاء اللّه.

ثمّ إنّ هذه النصوص معارضه بظاهرها مع الروایات الدالّه علی وجوب العدول بعد الفراغ،إذ هی ظاهره فی أنّ ما وقع یکون ظهرا و الواجب هذه العصر بخلاف هذه،و ستعرف قریبا منّا ما یمکن رفع التعارض به.

(و لو ذکر فی الأثناء)أنّه لم یصلّ السابقه(عدل بنیّته)إلیها،بالنصّ و الإجماع و إن ورد ما یخالفه فی خصوص العدول إلی المغرب عن العشاء،معلّلا للفرق بینهما و الظهرین بأنّ العصر لیس بعدها صلاه،و العشاء بعدها صلاه (۱).

و قد تکلّف کاشف اللثام فی تأویله بما لا یخفی علی من راجعه (۲)،و لکنّ الترجیح للأوّل من وجوه.

(و إن کان ما وقع منه فی وقت الاختصاص فی وجه)و هو ما ذکره فی کتابه من إطلاق الأدلّه،و لأنّها بالنّیه انکشف کونها ظهرا فی وقت اختصاصه،لا أنّها عصر صارت من حین العدول ظهرا حتّی یشکل بأنّ الرکعات الاولی وقعت باطله فی الواقع بوقوعها فی غیر وقتها،فالعدول بها إلی الظهر غیر مجد (۳).

(إلاّ أنّ الأحوط إن لم یکن الأقوی الإعاده بعد الإتمام)لما ذکره بعد کلامه المتقدّم من احتمال ذلک إستنادا إلی إطلاق الأدلّه المزبوره الّذی یکون الاستبعاد معه اجتهادا فی مقابله النصّ (۴)،إلی آخر کلامه الّذی لا یخلو عن خلل و إجمال.

و تحقیق المقام هو ما أشار إلیه فی أثناء کلامه السابق من دوران الحکم مدار معنی العدول و ما تؤول إلیه الصلاه بعده،فإن کانت اللاحقه تنقلب ظهرا مثلا من أوّل الأمر،أو بالعدول ینکشف أنّ الواقع هو الظهر و إن نواها عصرا فالمتعیّن صحّه الصلاه،و إلاّ فالفساد،

۱- ((۱)) وسائل الشیعه ۴:۲۹۳ الباب(۶۳)من أبواب المواقیت ح ۵.

۲- ((۲)) راجع:کشف اللثام ۳:۸۵.

۳- ((۳)) جواهر الکلام ۷:۳۱۷.

۴- ((۴)) جواهر الکلام ۷:۳۱۷.

لعدم وقوع الماضی منها صحیحا،و مع عدم إمکان استفاده أحد الأمرین من الدلیل یرجع إلی الأصل،و هو یقتضی الفساد،لکون المقام ظاهرا من باب الشکّ فی الامتثال.

و لا داعی لنا إلی تحقیق ذلک بعد وضوح الاشتراک عندنا،و علی الماتن و من وافقه تحقیق ذلک،فإنّه نافع لهم فی المقام و غیره،کما لو صلّی العصر قبل الوقت فدخل علیه وقت اختصاص الظهر قبل الفراغ،ثمّ ذکر أنّه لم یصلّ الظهر فعدل إلیها،و قد ذکر الماتن فی کتابه أنّه أشدّ إشکالا من المسأله السابقه (۱)و ذکر فی ذلک کلاما علی نحو کلامه السابق من الخلل و الإجمال،فلیراجع کلامه من شاء.

(نعم،یصحّ له العدول)قبل الفراغ مطلقا حتّی قبل التسلیم لو قیل بأنّه جزء و لو مستحبّا-کما قیل-و لکن(إذا لم یتجاوز محلّه)أی إذا لم یکن العدول(بأن یکون قد رکع فی رابعه العشاء مثلا و المنسیّ المغرب).

و عند بعضهم یتحقّق تجاوز المحل بزیاده الواجب مطلقا،و یأتی تحقیق ذلک فی مبحث القضاء إن شاء اللّه.

و لکن فی صحیح زراره:«و إن کنت ذکرتها و قد صلّیت من العشاء الآخره رکعتین أو قمت فی الثالثه فانوها المغرب،ثمّ سلّم،ثمّ قم فصلّ العشاء الآخره» (۲).

و فی خبر آخر:«و إن کان صلّی العتمه وحدها فصلّی منها رکعتین ثمّ ذکر أنّه نسی المغرب أتمّها برکعه،فتکون صلاته للمغرب ثلاث رکعات،ثمّ یصلّی العتمه بعد ذلک» (۳).

و العدول أمر تعبّدی-کما ذکره الماتن فی کتابه-و إمکان العدول إنّما وقع فی عباراتهم و لا أثر له فی النصوص کما ذکره هناک أیضا (۴)فلیتأمّل.

(و لا عدول بعد الفراغ فی متساوی العدد فضلا عن غیره)علی المشهور،و لکن فی

ص:۵۰۵

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۳۱۷.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۴:۲۹۱ الباب(۶۳)من أبواب المواقیت ح ۱.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۴:۲۹۲ الباب(۶۳)من أبواب المواقیت ح ۲.

۴- (۴)) جواهر الکلام ۱۳:۱۰۸.

صحيح زراره عن أبی جعفر علیه السّلام:«فإن نسیت الظهر حتّی صلّیت العصر فذكرتها و أنت فی الصلاه أو بعد فراغك منها فأنوها الاولی ثمّ صلّ العصر فإنّما هی أربع مكان أربع» (۱).

و الروایه صریحه صحیحه،و تأویل الشیخ لها علی القرب من الفراغ (۲)،و الفاضل الإصفهانی علی بعد الفراغ من النیّه (۳)فی غایه الضعف.

و فی خبر الحلبی:سألته عن رجل نسی أن یصلّی الاولی حتّی صلّی العصر؟قال:

«فلیجعل صلاته الّتی صلّی الاولی ثمّ یستأنف العصر» (۴).

و تأویله بالدخول فی العصر أو حمله علی أن یكون المصلّی ابتدأ بالظهر ثمّ نسی فی أثناء الصلاه أو بعد الفراغ منها أنّه نوی الظهر،ثمّ ذكر أنّه كان إبتدأ بالظهر فلیجعلها الظهر،فإنّها علی ما ابتدأ به (۵)فی غایه الضعف أیضا.

و لا داعی إلی هذه التكلّفات بعد شبهه الإجماع سوی ما ذكروه من أنّ الصلاه علی ما نویت لا تنقلب إلی غیرها بالنیّه بعد إكمالها،و لو لم تكن النصوص و الإجماع علی إنقلابها فی الأثناء لم نقل به (۶)،انتهی.

و فیه ما لا یخفی،إذ لا فرق فی إمكان الإنقلاب و عدمه بین بعد الفراغ و الأثناء،فإمّا یجوزان معا،أو یستحیلان كذلك،و إن كان العدول مستحیلا عقلا فلا یفید النصّ و الإجماع، إذ هما لا یجعلان المحال ممكنا،و إن كان ممكنا و لكنّه یحتاج إلی دلیل.

فهذان الخبران لا قصور فیهما دلاله و سندا،و الإجماع غیر معلوم المخالف موجود فی المسأله،و لكنّهم قالوا:إنّه نادر لا یقدح خلافه.و هو كما تری،و لهذا كتب السیّد الأستاذ- دام ظلّه-فی حاشیه المقام:«إنّ الأقوی جوازه فی متساوی العدد».

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۲۹۱ الباب(۶۳)من أبواب المواقیت ح ۱.

۲- (۲)) الخلاف ۱:۳۸۶.

۳- (۳)) كشف اللثام ۳:۸۶.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۲۹۲ الباب(۶۳)من أبواب المواقیت ح ۴.

۵- (۵)) جواهر الكلام ۷:۳۱۸.

۶- (۶)) جواهر الكلام ۷:۳۱۸.

و الّذی یتعیّن القول به بحسب قواعد الصناعه لو لا مخافه مخالفه الأصحاب أنّ من نسی السابقه-کالظهر مثلا-و ذکر بعد الفراغ من اللّاحقه مخیّر بین أن یعدل بنیّته،فیجعل ما صلّاه بقصد العصر ظهرا ثمّ یصلّی أربعا بقصد العصر بمقتضی هذه الأخبار،و بین أن یصلّی الظهر بعد العصر بمقتضی ما تقدّم من سقوط الترتیب.

و هذا و إن کنّا لم نجد مصرّحا به و لکنّه لازم الحاشیه المتقدّمه للسیّد الأستاذ،مع موافقته القوم علی سقوط الترتیب،و لعلّه لذلک عبّر الفاضل فی المنتهی بجواز العدول (۱).

و هذا الوجه فی کلامه أولی ممّا ذکره الماتن و غیره من أنّ المراد الوجوب،لأنّ العدول متی جاز وجب (۲)،بل یمکن أن یقال بمثل ذلک حتّی لو ذکر فی الأثناء.

أمّا جواز العدول فلما تقدّم،و أمّا سقوط الترتیب فلما رواه شیخنا فی مستدرک الوسائل عن کتاب النقض علی من أظهر الخلاف علی اهل البیت للحسین بن عبید اللّه الواسطی:عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:«من کان فی صلاه ثمّ ذکر صلاه اخری فاتته أتمّ الّتی هو فیها ثمّ یقضی ما فاتته» (۳).

و لکنّ القطع بالحکم بها علی أنّها روایه مرسله مشکل،علی أنّ الظاهر اختصاص موردها بتذکّر ما فات وقته من الصلوات،فلا یشمل المقام.

و أمّا قوله:(و کذلک الحکم فی ما یجب فیه الترتیب من الفوائت،أمّا العدول من الحاضره إلی الفائته فغیر واجب،نعم هو جائز بل مستحبّ)فالکلام فی جمیع ما ذکره فیه یأتی فی باب قضاء الصلوات إن شاء اللّه.

و کذلک الکلام علی حاشیه الشیخ قدّس سرّه علی قوله:«فغیر واجب»و هی«فی نفی الوجوب تأمّل فلا ینبغی ترک الاحتیاط».

و لکن لا یخفی أنّ کلامه قدّس سرّه و إن کان مطلقا و لکنّ المراد خصوص العدول إلی الفائته

۱- (۱) منتهی المطلب ۷:۱۱۰.

۲- (۲) جواهر الکلام ۲۷:۳۱۶-۳۱۵.

۳- (۳) مستدرک الوسائل ۳:۱۶۳-۱۶۴ ح ۵.

الواحده،بل فوائت یوم ذکرها،لما ذکره فی حاشیه الآتیه فی المبحث المذکور.

(و الأفضـل له صـلاه کـلّ فریضه فی أوّل وقت فضـیلتها)بـل لاـ خلاـف و لاـ إشـکال،بل لا یبعـد القول بکراهه التأخیر عن وقت الفضیله،و قد ورد فی النصوص المتواتره من الحثّ علی ذلک حتّی قال جماعه بالوجوب.

و أمّا أفضـلیّه أوّل وقت الفضـل عن آخره،فالـدلیل علیه ظواهر عـدّه من الأخبار،مضافا إلی عموم المسارعه إلی الخیر،و صـحیح الاعتبار.

(إلاّـ عصـری الجمعه و عرفـه،فیجعلهمـا بعـد الظهر)لمـا سـیأتی-إن شـاء اللّه تعـالی-فی کتـاب الحـج(و عشـائی من أفـاض من عرفات،فیؤخّرهما إلی المزدلفه و لو إلی ربع اللیل)بإجماع أهل العلم کما عن المنتهی (۱).

(بل و لو إلی ثلثه)لصحیح ابن مسلم:«لا تصلّ المغرب حتّی تأتی جمعا و إن ذهب ثلث اللیل» (۲).

(و من خشی الحرّ یؤخّر الظهر إلی المثل لیبرد بها).

اعلم أنّه قد روی من طرقنا و طرق الجمهور الإبراد بالظهر،فروی الصدوق فی الصحیح عن معاویه بن وهب عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام قـال:«کان المؤذّن یأتی النبی صـلّی اللّه علیه و اله[فی الحرّ]فی صـلاه الظهر فیقول[له]رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و اله:أبرد أبرد» (۳).

و فی أکثر روایات العامّه:«أبردوا بالصلاه» (۴).

و فسّره الصدوق و بعض العامّه بالإسراع و التعجیل،و لا ینحصر الوجه فی إراده ذلک منه بدعوی کونه ماخوذا من البرید کما هو المنقول عنه قدّس سرّه (۵)،و قد نقل ثقاه أهل اللّغه أنّ

۱- ((۱)) منتهی المطلب کتاب الحج ۲:۷۲۳.

۲- ((۲)) وسائل الشیعه ۱۴:۱۲ الباب(۵)من أبواب الوقوف بالمشعر ح ۱.

۳- ((۳)) وسائل الشیعه ۴:۱۴۲ الباب(۸)من أبواب المواقیت ح ۵.

۴- ((۴)) کنز العمال ۷:۳۷۸-۳۷۷.

۵- ((۵)) قال الصدوق:یعنی عجّل عجّل،و اخذ ذلک من التبرید.الفقیه ۱:۲۲۳ ح ۶۷۲.

العرب ينزلون للتغوير فی شدّه الحرّ و يقيلون،فإذا زالت الشمس ثاروا إلی ركابهم،و نادی مناديهم:ألا قد أبردتم فاركبوا.

فقول الماتن:«إنّه يشهد بخلافه العرف و اللّغه و قرائن الأحوال و الأقوال» (۱)ليس بمتّجه، نعم القرائن دالّه علی خلافه كما ذكره.

و فی روايات العامّه ما هو صريح فی خلاف ذلك،ففيما رواه مسلم و البخاری بإسنادهما عن أبی ذر:«أبرد أبرد»أو قال:«إنتظر إنتظر»،و فيه:«حتّی رأينا فیئ التلول» (۲)،و غير ذلك.

و الظاهر من الماتن و غيره أنّه مأخوذ من البرد أی ضدّ الحرّ،و فيه أنّه لا يقال:

«أبردته»إلّا فی لغه رديّه-كما صرّح به الجوهری- (۳)علی أنّ تبريد الصلاه و لو تكلّف فی تفسيره عباره بارده جدّا،علی أنّ فی غير واحد من طرقها«أبردوا بالصلاه»فلا يناسب ما قالوه إلّا بتكلّف دعوی زياده الباء.

و الظاهر عندی أنّه من قولهم:«أبرد الرجل»إذا دخل آخر النهار،و البردان كالأبردين هما الغداه و العشیّ،و منه ما رواه الصدوق:«من صلّی البردين دخل الجنه» (۴)أی الصبح و العصر،فيكون كقولهم:أصبح و أظهر.

فمعنی الروايات الأمر بتأخيرها إلی وقت العصر،و تحديد الماتن ذلك بالمثل (۵)مستفاد من بعض الروايات المشتمله علی أمر زراره بذلك،و هی غير صريحه فی كون ذلك تفسيرا للإبراد،بل بعض القرائن تدلّ علی تخصيص زراره بذلك لبعض المصالح،و لهذا ما كان أحد من أصحابنا يفعل ذلك غيره و غير ابن بكير،و لعلّ بعد إرتفاع تلك المصلحه أمره بأن يصلّی فی مواقيت أصحابه،فليلاحظ ذلك كلّه إن شاء اللّه.

۱- ((۱)) جواهر الكلام ۷:۳۱۳.

۲- ((۲)) صحيح البخاری ۱:۲۲۵ و صحيح المسلم ۳:۱۱۹.

۳- ((۳)) صحاح اللغه ۱:۴۴۵.

۴- ((۴)) وسائل الشيعه ۴:۱۳/۲۳۸ و فيه:يعنی بعد الغداه و بعد العصر.

۵- ((۵)) جواهر الكلام ۷:۳۱۴.

و يؤيّد ما استفاده الماتن ما رواه العامّه من تأخيره صلّى اللّه عليه و اله الصلاه حتّى ساوى الظلّ التلول (۱).

ثمّ إنّ جماعه من الأصحاب قيّدوا ذلك بكون الصلاه فى جماعه و فى المسجد،و فى شدّه الحرّ فى البلاد الحارّه (۲)،و قيّده جماعه من العامّه بما إذا كانوا ينتابون مسجدا من بعد،و لا يمشون فى كن.

و فى استفاده جميع ذلك من الروايات محلّ نظر،و إن كان بعضه لا بأس به إن استفيد من النصوص أنّ الحكمه فى الحكم التسهيل على المكلّفين،و لكنّ التعليل الوارد فى روايات العامّه بأنّ[شدّه]الحرّ من فيح جهنّم (۳)يستفاد منه غير ذلك،فحينئذ لا وجه لهذه القيود ما عدا شدّه الحرّ.

ثمّ إنّه لا خلاف عندنا فى عدم كون الأمر للوجوب،و هذا مذهب أكثر العامّه بل من اصحابنا من توقّف فى أصل الحكم.

(و من لم يكن له إقبال)القلب(يؤخّر الفرض إلى حصوله)لأنّه روح الصلاه،بل جميع العبادات،و هو من أهمّ جهات الفضل.

و قوله:(لكن لا ينبغى أن يتّخذ ذلك عاده)لعلّ المراد منه أنّه لو عرف من نفسه أنّ عدم الإقبال فى وقت الفضيله مستندا إلى العاده و أنّه لو صلّى عدّه أيّام بلا إقبال حصل له ذلك فى وقت الفضل دائما أو غالبا،لزوال العاده الموجبه لعدمه،و هذا له وجه.

و إن كان المراد غير ذلك فهو فى غير محلّه،إذ لا إشكال فى ترجيح إقبال القلب على غيره و لو استلزم ترك جميع جهات الفضل فى جميع العمر،بل لا ينبغى أن يشكّ العارف بأسرار الشرع أنّ ركعه واحده فى وقت مكروه و مكان مكروه و نحو ذلك إن كانت مع حضور القلب خير من ألف ركعه بدونها و لو استجمعت سائر جهات الفضل.

۱- (۱)) صحيح البخارى ۱:۲۵۷ كتاب الأذان.

۲- (۲)) جواهر الكلام ۷:۳۱۴.

۳- (۳)) صحيح البخارى ۱:۲۲۵-۲۲۶ و صحيح مسلم ۳:۱۱۹-۱۱۸.

(و من كـان منتظرا للجماعه يؤخّرها إلى حصولها)إن لم يتمكّن من جماعه اخرى تساويها فى جهات الفضل(إذا لم يقتض ذلك الإفراط فى التأخير بحيث يكون مضيّعا للصلاه).

و الوجه فيه تقديم مصلحه الجماعه على مصلحه الوقت،و تقديم كراهه التضييع على استحباب الجماعه.

(و الصائم الّذى تتوق نفسه إلى الإفطار يؤخّرها إلى ما بعده)إن كان بحيث يمنع من إقبال القلب على الصلاه،فهو حينئذ داخل فى ما تقدّم من تأخير الصلاه إلى حصول الإقبال،و لا خصوصيّه للصائم،بل مثله من كانت له حاجه تشغل قلبه و نحوها.

و إن كـان المراد مطلق التوقـان فلا أعرف دليلا عليه،بـل ظواهر بعض الأخبـار تـدلّ على خلافه،بل تـدلّ على التفصيل الّذى ذكرناه،و كان على الماتن أن يقيّده بما إذا لم يقتض التضييع كما صنعه فى ما قبله.

(و كذا من كان له أحد ينتظره للإفطار)لغير واحد من النصوص.

(و المستحاضه الكبرى تؤخّر الظهر و المغرب)إلى آخر وقت فضلهما(إذا أرادت جمعهما مع العصر و العشاء بغسل واحد)كما ذكر مفصّلا فى مبحث الاستحاضه،و قال الماتن هنا:

«بـل ربّمـا قيـل بوجوب ذلـك،لظاهر الأمر به فى النصوص المحمول على إراده الرخصه،و إلاّ فلا ريب فى جواز غسـلها فى أوّل الوقت للظهر،ثمّ غسل آخر للعصر إذا أرادت فعلها فى وقتها الفضيلى،بل منه و ممّا ذكرناه هناك أيضا من عدم جواز إيقاعهما بغسل واحد مع التفريق يشكل الاستحباب المزبور حينئذ و إن ذكره غير واحد من الأصحاب،فلاحظ و تأمّل» (۱).

قلت:لا خفاء فى مراد من ذكر ذلك من الأصحاب،لأنّ المستحاضه تمكنها الصلاه بغسلين مع التفريق-كما ذكره-و بغسل واحد،و هو إمّا أن يكون بتأخير الظهر-كما ذكروه

۱- (۱)) جواهر الكلام ۷:۳۱۳-۳۱۲.

-و إمّا بتقديم العصر،فالصور المتصوّره لصلاتها حينئذ ثلاثه،و الأصحاب ذكروا أنّ الأفضل لها الصوره الثانيه،و الدليل على ذلك هى الأخبار الّتى اعترف بأنّ بعضهم حملها على الوجوب،و بعد تعذّر الحمل عليه-لما اعترف به أيضا من معلوميّه صحّه صلاتها بغسلين-كان أقرب محاملها الاستحباب.

و مراد الماتن لا يخلو عن خفاء،فكلامه بالتأمّل فيه لعلّ مراده ما احتمله بعض أفاضل العصر من أنّ الأوامر الوارده فى ذلك فى مورد توهّم وجوب الغسل لكل صلاه،فلا تفيد أزيد من الرخصه،و هو بعيد من سوق كلامه،أو يريد أنّ مع تمكّنها من فعل كلّ صلاه فى أوّل وقتها لا يكون التأخير أفضل أقسام صلاتها.

و فيه-مع أنّه يمكن أن يكون المراد أنّه أفضل صورتى الجمع لوقوع كلّ فرض فى وقت فضلها و إن لم يكن فى أوّله،بخلاف الصوره الاخرى-أنّ النصّ مخصّص لعموم أفضليّه أوّل الوقت،و لا استبعاد بعد ملاحظه كثره تغيّر الأحكام بتغيّر الطوارئ،و إمكان أن يكون ما يلزمه من العسر الّذى هو مناف لسهوله الشريعه رافعا لحكم الاستحباب،كما فى غير واحد من الموارد.

على أنّ ظاهر عناوينهم و إن كان يقتضى كون التأخير أفضل من التقديم،و لكن ملاحظه عدّه ما ذكروه من الموارد توجب القطع بأنّ المراد عدم تأكّد الاستحباب،و عدم كراهه التأخير،و هذا هو الظاهر حتّى من الماتن(و)لذا ذكر أنّ(المربّيه للصبىّ تؤخّر الظهرين إلى آخر الوقت لتجمعهما مع العشائين بغسل واحد للثوب)مع اتّحاد حالها فى الجهات المذكوره مع المستحاضه،فلا وجه لتخصيصها المستحاضه بالإشكال،فليلاحظ.

(و يؤخّر ذوى الأعذار و لو)كان العذر عدم التمكّن من معرفه أوّل الوقت(لغيم و نحوه)خروجا من شبهه الخلاف،و كون العلم بوقوع الصلاه فى الوقت خيرا من الظنّ بوقوعها فى أوّل الوقت.

كلّ ذلك(مع رجاء زوال العذر)و لو(فى آخر الوقت،و مدافع الأخبثين)يؤخّر أيضا،لأنّه بمنزله من فى ثيابه.

ص:٥١٢

و کـذلک کـلّ من له عـارض یمنعه من حضور القلب،و لعلّه المراد من قوله:(بل کلّ ممنوع بنحو ذلک)بقرینه کونه مأخوذا من بیت الدرّه،و هو قوله:

)و ینبغی التأخیر للمدافع)للأخبثین بل لکلّ مانع

(و المتنفّل)بالنافله المتقـدّمه علی الفرض(یؤخّر الفرض للنافله)بل یمکن أن یسـتفاد من بعض الأخبار کون أفضل وقت الفریضـه بعد مضیّ مقدار النافله و إن لم یصلّها، فلیلاحظ.

(و المسافر المسـتوفر یؤخّر)إلی حصول الاطمینان له،و کذلک المسافر الّذی دخل علیه الوقت و هو فی السـفر،فإنّ الأفضل له أن یؤخّر الصلاه إلی أن یدخل فیتمّ إن لم یخف خروج الوقت کما فی صحیح محمّد بن مسلم (۱).

(و من کان علیه قضاء)لواجب(یؤخّر إلی حصول الضـیق)و فی هـذا التعبیر ما لا یخفی و الأحسن ما عبّر به فی الحـدائق و غیره،و هو أنّ المشتغل بقضاء الفرائض الفائته یستحبّ له تأخیر الأداء إلی حصول الضیق (۲).

(و لاـ یجب التـأخیر فی شـیء مـن ذلـک علی الأصـحّ)خلافـا لمـن أوجبـه فی الأـخیر للقـول بالمضـایقه،و لمن أوجبه فی ذوی الأعذار،کما فی حاشیه الشـیخ قدّس سرّه:من أنّ وجوب التأخیر علی ذوی الأعذار مع رجاء زوال العذر لا یخلو عن قوّه.و محلّ الکلام فی ذلک مبحث التیمّم.

و علیها حاشیه للسیّد قدّس سرّه و هی:تخصیص التأخیر بغیر الغیم و نحوه،و قد تقدّم وجهها.

و اعلم أنّ جمیع المـوارد المـذکوره لیس فیهـا مـا یکـون الفضـل فی تـأخیر الصـلاه عن وقت الفضـیله أو عن أوّله بحیث یکون مخصّصا لأفضلیّتها-کما هو المدّعی فی المقام-بل هی بین ما نقل کراهه التأخیر فیه-کما سمعت فی المستحاضه و مربیّه الطفل- و بین ما یرفع الید عن

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۸:۵۱۵ الباب(۲۱)من أبواب صلاه المسافر ح ۸.

۲- (۲)) الحدائق الناظره ۶:۳۲۷ و فیه:إلی آخر الوقت.

فضيله الوقت لمزاحمته مع ما هو أهمّ منه.

و ذلک الأهمّ قد يكون راجحا آخر خارجا عن الصلاه كالتأخير لقضاء حوائج المؤمنين،و الإصلاح بينهم و نحو ذلک،و قد يكون الأهمّ جهه اخرى من جهات الفضل و هى أهمّ من فضيله الوقت،و ذلک كالتأخير إلى حصول الإقبال و نحوه،و مثل ذلک ممّا يصعب حصرها،لاختلاف الأهمّيّه بحسب الأفعال و حالات المكلّفين.

و المرجع فى ذلک غالبا إلى المكلّف،فعليه أن يلاحظ جميع الجهات المتزاحمه و يعمل بالأرجح منها،نعم،بعض جهات الأهمّيّه ممّا لا سبيل للمكلّف إلى معرفتها إلاّ ببيان الشارع، و لهذا ورد النصّ فيه كتأخير العشائين للمفيض من عرفات،و تعجيل عصرى الجمعه و عرفه.

و بالجمله،ليس فى جميع هذه الموارد ما يكون فيه الفضل فى غير وقت الفضيله من حيث الوقتيّه،و بعباره اخرى:الوقت الأصلى للفضل غير مخصّص بهذه الموارد،بل المخصّص هو الوقت الفعلى فى أكثرها.

نعم،أفضليّه أوّل الوقت مخصّص بمثل أوّل العشاء،إذ الأفضل تأخيرها عن سقوط الشفق،و العصر فإنّ الأفضل تأخيرها إلى المثل أو أربعه أقدام.

و لقد أحسن شارح البغيه تحرير المقام،و أجاد ما شاء فى التقسيم و بيان أحكام الأقسام،فليرجع من شاء إلى كتابه.

(و يكره الشروع فى النوافل المبتدئه عند طلوع الشمس،و عند غروبها،و عند قيامها)للنصوص الكثيره و فى بعضها التعليل بأنّ الشيطان يقارن الشمس فى ثلاثه أحوال:إذا ذرّت،و إذا كبدت،و إذا غربت (1)،و ورد التعليل فى خصوص الأوّل و الثانى بأنّ الشمس تطلع بين قرنى شيطان،و تغرب بين قرنى شيطان (2).

1- (1)) وسائل الشيعه 4:242 الباب(39)من أبواب المواقيت ح 8.

2- (2)) وسائل الشيعه 4:235 الباب(38)من أبواب المواقيت ح 1.

(و بعد صلاه الصبح،و بعد صلاه العصر)للنصوص،منها:خبر معاويه بن عمّار:

«لا صلاه بعد العصر حتّى تصلّى المغرب،و لا صلاه بعد الفجر حتّى تطلع الشمس» (۱).

و مبدأ الكراهه فى الأوّل طلوع أوّل جزء من القرص،و آخره استكمال القرص الطلوع -كما هو مقتضى المرسل المروىّ فى المجازات النبويّه- (۲)أو ارتفاعها-كما فى خبر العلل- (۳)أو ذهاب الحمره-كما فى المقنعه (۴)و بعض كتب الفروع-أو انبساطها،كما فى روايه التلّعكبرى المنقوله فى البحار (۵)-و لعلّه راجع إلى ما فى المرسل و كذا ما فى بعض الكتب من التعبير بقوّه سلطان الشمس- (۶)و مقتضى الكلام المنقول عن السيّد أنّ حدّ ذلك الزوال (۷)و حينئذ تتّصل الكراهتان بل يجتمعان عند تكبّد الشمس،و يمكن حمل الاختلاف على اختلاف مراتب الكراهه.

و مبدأ الثانى غروب أوّل جزء من الشمس-كما هو مقتضى المرسل-أو ميلها إلى الغروب،أو اصفرارها،أو هما متّحدان،و لعلّه المراد بتضيّفها كما فى روايه عاميه (۸).

و آخرها استكمال الغروب،أو ذهاب الشفق الشرقىّ-كما قيل-و هو مبنىّ على القول بتحديد الغروب به.

و لا حدّ معيّن لمبدأ الثالث،فالمرجع فيه الصدق العرفى لكون الشمس وسط السماء و نحو ذلك،و لعلّ حدّه الركود الوارد فى عدّه من الأخبار.

و يحتمل ضعيفا أن يكون أوّله وصول الشمس إلى دائره الزوال و آخره زوالها كما فى النصّ.

۱- ((۱)) وسائل الشيعه ۴:۲۳۵ الباب(۳۸)من أبواب المواقيت ح ۲.

۲- ((۲)) مستدرك الوسائل ۳:۱۴۶ ح ۲.

۳- ((۳)) وسائل الشيعه ۴:۲۳۷ الباب(۳۸)من أبواب المواقيت ح ۹.

۴- ((۴)) المقنعه:۲۱۲ و فيه:و من حضر بعض المشاهد عند طلوع الشمس و غروبها فليزر و يؤخّر صلاه الزياره حتى تذهب حمره الشمس عند طلوعها و صفرتها عند غروبها.

۵- ((۵)) بحار الأنوار ۹۱:۲۳۷.

۶- ((۶)) جواهر الكلام ۷:۲۸۵.

۷- ((۷)) جواهر الكلام ۷:۲۸۷.

۸- ((۸)) جواهر الكلام ۷:۲۸۵.

و أمّا الأخيران فأوّلهما ما ذكره الماتن،و آخر الأوّل طلوع الشمس،و آخر الأخير فعل صلاه المغرب كما فى الخبر:«لا صلاه بعد العصر حتّى تصلّى المغرب و لا صلاه بعد الفجر حتّى تطلع الشمس (1).

فعلى هذا تتّصل الكراهتان فى الغداه لمن فرغ من صلاتها قبل طلوع الشمس،و تنتفى الرابعه لمن لم يصلّ الفجر أصلا،أو صادف فراغه طلوعها،و تجتمع الكراهتان لمن صلّى العصر و فرغ منها قبل الغروب،فتشتدّ الكراهه لاجتماع السببين،ثمّ بالغروب تنتفى الثانيه و تبقى الخامسه إلى أن يصلّى المغرب،فالأخيران يختلفان مقدارا بحسب اختلاف أفعال المكلّفين،بل قد ينتفيان كذلك-كما عرفت-بخلاف الثلاثه الاول.

و لا وجه لإرجاع الأخيرين إلى الثلاثه الاول بعد الاختلاف فى التحديد و السبب،بل اختلافهما بحسب النوع،لأنّ فى الثلاثه الاول الكراهه ناشئه من الزمان،بخلاف الأخيرين، لما عرفت من المقدّمات السابقه.

بقى الكلام على امور:

أوّلها:يستدلّ على الماتن ما استدركه على متن كتابه (2)من عدم استثناء يوم الجمعه من الثالث مع كونه من المجمع عليه فى الجمله.

و لا يمكن أن يعتذر عنه بمثل ما إعتذر عن ماتنه (3)من أنّ تفصيل الكلام فى الجمعه مؤخّر فى محلّه (4)،إذ الماتن لم يتعرّض لأحكام الجمعه فى هذا الكتاب أصلا.نعم لعلّه قد اكتفى بما ذكره فى هذا المبحث عند التعرّض لمواقيت النوافل.

ثمّ ظاهر الأكثر استثناء مطلق النوافل،و بعضهم خصّه بنوافل الجمعه،و بعضهم بخصوص الركعتين منها.

1- (1)) وسائل الشيعه 4:235 الباب(38)من أبواب المواقيت ح 2.
2- (2)) و هو شرائع الاسلام للمحقق الحلّى الّذى كتاب جواهر الكلام للماتن و هو الشيخ محمد حسن النجفى شرح له.
3- (3)) و هو المحقق الحلّى صاحب الشرائع.
4- (4)) جواهر الكلام 7:291.

و لا وجه للأخيرين بعد إطلاق صحيح ابن سنان:«لا صلاه نصف النهار إلاّ يوم الجمعه» (۱)،و لا ينحصر الدليل فی صحیح علیّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام:سألته عن ركعتی الزوال يوم الجمعه،قبل الأذان أو بعده؟قال:«قبل الأذان» (۲).

فما فی جامع المقاصد من أنّ الّذی یقتضیه النظر أنّ النصّ إن إقتضی حصر الجواز فی ركعتين اقتصر عليهما،و إلاّ فلا (۳)،انتهی.

لا يخفى ما فيه بعد إطلاق الصحيح المتقدّم،إلاّ أن يمنع الإطلاق بعدم كونه فی مقام البيان و فيه بعد.

و يمكن أن يكون المقام من قبيل التخصّص،لا التخصيص،بأن يقال:إنّ وقت الكراهه ركود الشمس-كما تقدّم-و لا ركود يوم الجمعه،كما فی عدّه من الأخبار.

هذا،و فی المقام غفله واضحه للماتن فی كتابه (۴)و هی عدّه من الأخبار الدالّه على استثناء يوم الجمعه ما ورد فی صلاه جعفر من أنّ«أفضل أوقاتها صدر النهار من يوم الجمعه،ثمّ فی أیّ الأيّام شئت،و أیّ وقت صلّيتها من ليل أو نهار فهو جايز» (۵).

إذ صدر النهار أوّله،و الكلام فی وسط النهار و إن كان الاستدلال بآخر الروايه فهو فاسد،إذ حاله حال سائر الإطلاقات الوارده فی غيرها من أقسام الصلوات الّتی يجب تقييدها بما دلّ على كراهه هذا الوقت.

ثانيها:أنّ المشهور-كما عرفت-كراهه الصلاه فی جميع هذه الاوقات.

و فی المقام قولان آخران:

أحدهما:[حرمه]التنفّل بعد طلوع الشمس إلى الزوال إلاّ يوم الجمعه،و نقل عنه (۶)

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۷:۳۱۷ الباب(۸)من أبواب صلاه الجمعه و آدابها ح ۶.

۲- (۲)) وسائل الشيعه ۷:۳۲۲ الباب(۱۱)من أبواب صلاه الجمعه و آدابها ح ۲.

۳- (۳)) جامع المقاصد ۲:۳۵.

۴- (۴)) جواهر الكلام ۷:۲۹۰.

۵- (۵)) وسائل الشيعه ۸:۵۶ الباب(۴)من أبواب صلاه جعفر ح ۱.

۶- (۶)) المراد منه السيّد المرتضى،و فی العباره سقط.

الحرمه فی جمیع الثلاثه الاول (۱)و هو فی غایه الضعف.

و القول الآخر:عدم الکراهه فی الثلاثه الاول.نقل عن الصدوق،و مال إلیه بعض المتأخّرین (۲)نظرا إلی حمل روایات الکراهه علی التقیّه،و فیه ما مرّ مرارا من ضعف هذا الحمل،و اشتراطه بأمور مفقوده فی المقام.

و استدلّ علیه (۳)بالتوقیع المرویّ عن العمری:«و أمّا ما سألت عن الصلاه عند طلوع الشمس و عند غروبها فلئن کان کما یقول الناس:إنّ الشمس تطلع بین قرنی شیطان و تغرب بین قرنی شیطان فما أرغم أنف الشیطان شیء مثل الصلاه،فصلّها و ارغم أنف الشیطان» (۴).

و لکنّها کما تری لا تعارض الروایات المستفیضه الّتی عمل بها جمهور الأصحاب،علی أنّ خلاف الصدوق و من وافقه کالتوقیع مختصّ بالثلاثه الاول،بل الاولیین.

فما فی حاشیه السیّد الأستاذ-دام ظلّه-من أنّ«فی الحکم بالکراهه فی المواضع المذکوره إشکال،بل الأقوی عدمها»لا أعرف للتعمیم المذکور وجها إلاّ أن یکون استفاد التقیّه من جمیع الأخبار الوارده فی جمیع الخمس،أو أنّ المراد عدم الکراهه المصطلحه،و فیه بعد.

و قد وقع فی المقام خطأ واضح لجماعه أوّلهم فی ما أعلم کاشف اللّثام حیث قالوا:«إنّ المفید بالغ فی إنکار هذه الأخبار علی العامّه فی کتابه المسمّی بکتاب إفعل و لا تفعل» (۵)،و الکتاب المذکور لیس للمفید،بل هو لأبی جعفر محمّد بن علیّ ابن النعمان المعروف بمؤمن الطاق،و السبب فی هذا الخطأ اشتراک اسمهما وجدّهما،و اللّه العاصم.

۱- (۱)) جواهر الکلام ۷:۲۸۷.

۲- (۲)) جواهر الکلام ۷:۲۸۸.

۳- (۳)) جواهر الکلام ۷:۲۸۸.

۴- (۴)) وسائل الشیعه ۴:۲۳۶ الباب(۳۸)من أبواب المواقیت ح ۸ و فیه:فما أرغم أنف الشیطان بشیء أفضل من الصلاه.

۵- (۵)) کشف اللثام ۳:۹۱-۹۰ و لکن لیس فیه ذکر للکتاب المزبور،و سبقه إلی ذلک النسبه السیّد محمّد صاحب المدارک فی کتابه.مدارک الأحکام ۳:۱۰۹.

ثالثها:لا بأس بقضاء الفرائض فيها،لعدّه من النصوص،فبها تقيّد إطلاق أدلّه المنع.

و ما يقال من أنّ تلك الأخبار لا تـدلّ إلاّ على الجواز،فلا تنافى الكراهه فجوابه أنّ تلك الأخبار-كما لا يخفى على من راجعها-ناظره إلى أخبار الكراهه،فهى حاكمه عليها،و لكن فى الأخبار ما يـدلّ على الكراهه أيضا كالروايه السابقه فى إخبار العـدول،و المتقدّمه فى قاعده الإدراك،و الأرجح طرحها لمعارضتها بما هو أقوى منها من وجوه،فتأمّل.

و كذلك قضاء النوافل أيضا للتصريح به فى غير واحد من النصوص،و فيه:«إنّه من سرّ آل محمّد المخزون» (۱).

و عن النهايه كراهه النوافل أداء و قضاء عند الطلوع و الغروب (۲)،فليتأمّل.

و المشهور اختصاص الحكم بالمبتدأه(دون ذوات الأسباب كالزياره و الطواف و الحاجه و نحوها)ممّا يحدث الأمر بها بحدوث أمر اختيارى-كالزياره-أو غير اختيارى- كالحاجه-فصلاه جعفر ليس منها،كما احتمله الماتن مستندا إلى عباره مجمله لبعضهم،و هى:أنّه ما اختصّ بوضع من الشارع لا ما يفعله المكلّف من النافله (۳).

هذا،و الحكم بالجواز فى غير ما دلّ عليه النصّ بالخصوص لا يخلو عن إشكال.

و استدلّ الماتن فى كتابه على عموم الحكم فيها بوجوه أقواها إطلاق ما دلّ على شرعيّه ذوات الأسباب،و اعترف بأنّ التعارض بينه و بين دليل الكراهه من وجه،و لكنّه رجّح الأوّل بأمور ضعيفه كالأصل و ما دلّ على رجحان أصل الصلاه،و نحو ذلك (۴).

(و)يختصّ الحكم بالابتداء فى الصلاه(دون إتمام المبتدأه لو كان متلبّسا بها و دخل وقت الكراهه)و لكن قد مرّ فى قاعده الإدراك خبر عمّار فى التفصيل بين الركعه و ما دونها،و صريحه الحكم بالقطع إن أدرك أقلّ من ركعه،و يحتمل التفصيل بين الفراغ من

۱- (۱)) وسائل الشيعه ۴:۲۴۴ الباب(۳۹)من أبواب المواقيت ح ۱۴.

۲- (۲)) النهايه و نكتها ۱:۲۸۲.

۳- (۳)) جواهر الكلام ۷:۲۹۱-۲۹۰.

۴- (۴)) جواهر الكلام ۷:۲۹۳.

جمیع السجدات اللازمه فی تلک الصلاه و بین غیره،فیتمّ فی الأوّل،و یقطع فی الثانی،لما یظهر من بعض أخبار الباب من أنّ العلّه فی کراهه الصلاه اشتمالها علی الرکوع و السجود (۱)

و قد ورد التعلیل فی عدم کراهه صلاه الأموات بذلک (۲)و فی روایه عمّار:النهی عن سجدتی السهو حتّی تطلع الشمس و یذهب شعاعها (۳).و یمکن أن یستفاد من مجموع ذلک کراهه السجود عند الطلوع و الغروب مطلقا،و اللّه أعلم (۴).

۱- (۱)) وسائل الشیعه ۴:۲۳۵ الباب(۳۸)من أبواب المواقیت ح ۴.

۲- (۲)) وسائل الشیعه ۳:۱۰۸ الباب(۲۰)من أبواب صلاه الجنازه ح ۲.

۳- (۳)) وسائل الشیعه ۸:۲۵۱ الباب(۳۲)من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه ح ۲.

۴- (۴)) انتهی ما فی النسخه الوحیده للکتاب.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹